

35
55
801-16
1385
KANTIANA

СЕРІЯ РУКОВОДСТВЪ КЪ ИЗУЧЕНІЮ ФИЛОСОФІИ КАНТА.

Выпускъ II.

РАЗЪЯСНЯЮЩЕЕ ИЗЛОЖЕНІЕ
„КРИТИКИ ЧИСТАГО РАЗУМА“.

РУКОВОДСТВО ДЛЯ ЧТЕНІЯ

ІОГАННА ШУЛЬЦА

КОРОЛЕВСКАГО ПРИДВОРНАГО ПРОПОВѢДНИКА ВЪ КЕНИГСБЕРГѢ.

Переводъ со второго нѣмецкаго изданія 1897 г.

подъ редакціей Б. А. ФОХТА.

МОСКВА.

Типографія О. Л. Сомовой. Бол. Никитская, д. Шапошниковой.
1910.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
Предисловіе къ русскому переводу.	I.
Предисловіе автора	1
О Критикѣ Чистаго Разума.	
Первый отдѣлъ. Опытъ яснаго указанія ея содержанія	7
Трансцендентальная эстетика	10
Трансцендентальная логика.	
Первый отдѣлъ. Трансцендентальная аналитика	16
1. Аналитика понятій	17
2. Аналитика основоположеній.	23
Трансцендентальной логики второй отдѣлъ.	
Трансцендентальная діалектика	51
1. О паралогизмахъ чистаго разума	56
2. Объ антиноміяхъ чистаго разума	67
Объ идеалѣ чистаго разума	85
Трансцендентальное ученіе о методѣ.	
1. О дисциплинѣ чистаго разума	96
2. О канонѣ чистаго разума	103
3. Объ архитектурѣ чистаго разума	110
О Критикѣ Чистаго Разума.	
Второй отдѣлъ. Опытъ нѣкоторыхъ руководящихъ указаній для ея ближайшаго изслѣдованія	114
Опечатки	146

Предисловіе къ русскому переводу.

Переводъ предлагаемаго читателямъ сочиненія І. Шульца „Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ 1791 (второе изданіе сдѣлано Haflerberg'омъ въ 1897 г.) былъ предпринятъ и выполненъ нами нѣсколько лѣтъ тому назадъ по совѣту проф. Л. М. Лопатина, и на ряду съ первымъ выпускомъ настоящей „Серіи руководствъ къ изученію философіи Канта“ (К. Штанге „Ходъ мыслей въ Критикѣ Чистаго Разума“, пер. Б. А. Фохта и А. И. Бердникова) долженъ служить прежде всего къ облегченію усвоенія подлиннаго содержанія Критики Чистаго Разума въ отличіе и въ противодѣйствіе тѣмъ весьма различнымъ освѣщеніямъ и перетолкованіямъ, которыя въ наше время такъ часто выдаются за изложеніе мыслей и ученія самого Канта. На переводѣ именно этого стариннаго сочиненія мы остановились потому, что, благодаря непосредственной редакціи его самимъ Кантомъ (см. объ этомъ предисловіе автора), оно до сихъ поръ не устарѣло и въ первой своей части, содержащей подробное изложеніе всей Критики Чистаго Разума, никогда не потеряетъ своего значенія, лучшимъ доказательствомъ чего является его широкое распространеніе въ качествѣ университетскаго пособія къ изученію Критики въ Германіи и его переизданіе болѣе чѣмъ спустя 100 лѣтъ послѣ его появленія въ свѣтъ. Что касается второй части этого сочиненія, то мы нашли цѣлесообразнымъ перевести ее не потому, чтобы въ ней заключалась какая-либо принципиально важная и цѣнная критика философіи Канта, а наоборотъ, потому, что такой, всегда болѣе или менѣе спорной и субъективной критики въ ней не дается. Содержаніе и ходъ мыслей Критики излагаются здѣсь снова, но лишь по другому методу—въ систематическомъ порядкѣ основныхъ проблемъ теоретической философіи Канта. Это даетъ возможность начинающему изучать Критику, по прочтеніи подробнаго изложенія ея, остановиться еще разъ съ особеннымъ вниманіемъ на самыхъ важныхъ и въ то же время наиболѣе спорныхъ положеніяхъ Канта. Не критикѣ, а пониманію и усвоенію должна способствовать и эта вторая часть предлагаемаго руководства. Классическія произведенія философіи вообще должны из-



2007336386

учаться прежде всего въ нихъ самихъ, съ благоговѣніемъ къ ихъ идейному содержанію и съ воздержаніемъ до поры до времени отъ ихъ критики. „Канта недостаточно читать, а нужно въ него углубляться“: *Lectio lecta placet, decies repetita placebit*. Относительно Канта это справедливѣе, чѣмъ относительно какого-либо другого изъ великихъ философскихъ писателей, за исключеніемъ развѣ одного Платона. Облегчить прочесть и перечитывать Критику и должно способствовать сочиненію Шульца.

Редакторъ долженъ просить у читателей снисхожденія за переводъ предисловія Шульца (стр. 1—6) къ его изложенію Критики, которое можетъ показаться въ чтеніи слишкомъ тяжелымъ. Но разбивать длинные періоды на короткія предложенія значило бы уничтожить своеобразный, нѣсколько торжественный духъ вступительныхъ словъ автора къ къ этой первой по времени попыткѣ изложить великую и загадочную книгу Канта. Въ дальнѣйшихъ же частяхъ переводъ, какъ мы надѣемся, будетъ читаться легко и не вызоветъ недоразумѣній. Нѣсколько вкрапившихся опечатокъ и погрѣшностей подлежатъ предварительному исправленію. Первая половина этого сочиненія переведена нами совместно съ Г. О. Гордономъ, вторая — съ Е. И. Боричевскимъ и А. К. Топорковымъ.

Третій выпускъ настоящей серіи руководствъ: „Альфредъ Гольдеръ. Изложеніе теории познанія Канта съ обращеніемъ особаго вниманія на различныя формы, которыя получала у Канта трансцендентальная дедукція категорій“ (перев. Б. А. Фохта и А. И. Бердникова) будетъ начатъ печатаніемъ въ самомъ непродолжительномъ времени и выйдетъ въ свѣтъ не позднѣе осени 1910.

Б. Фохтъ.

Москва, 31 мая 1909 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Критика Чистаго Разума, которую профессоръ Кантъ три года тому назадъ подарилъ ученому міру, представляетъ собой, безъ сомнѣнія, самое выдающееся и важное явленіе, какое только могло когда-либо имѣть мѣсто въ области спекулятивной философіи. Это произведеніе въ отношеніи новизны своего предмета и совершенной оригинальности его разсмотрѣнія, равно какъ и въ отношеніи проникательности и всюду проникающаго его глубокомыслія, является почти единственнымъ въ своемъ родѣ. Оно съ безусловной достовѣрностью доказываетъ намъ не только то, что все существовавшее до сихъ поръ метафизическія системы представляютъ собой лишь пустую софистику и хитросплетенія, но открываетъ намъ также и тотъ путь, слѣдуя которому, мы можемъ дойти, наконецъ, до метафизики, надежной и вполне удовлетворяющей нашъ разумъ. И это произведеніе не представляетъ собой пробы пера какого-нибудь увлекающагося юноши или собраніе случайныхъ литературныхъ опытовъ какого-нибудь вдохновеннаго мечтателя, которому передѣлывать системы и міры такъ же легко, какъ мѣнять свою прическу, но это есть произведеніе челоука, котораго Германія уже давно почитаетъ, какъ одного изъ своихъ величайшихъ философовъ, — научное построеніе, глубоко продуманное во всѣхъ своихъ мельчайшихъ частяхъ, обоснованію и выполненію котораго мирный исследователь посвятилъ большую часть своей жизни, объ идеѣ котораго онъ уже 19 лѣтъ тому назадъ велъ переписку съ знаменитымъ Ламбертомъ *), а первыя основоположенія изложилъ 14 лѣтъ тому назадъ на своемъ диспутѣ при вступленіи въ должность ординарнаго профессора **). Такое произведеніе заслуживаетъ не только вниманія всякаго, кому не безразлично исправленіе и расширеніе познаній нашего разума, имѣющихъ всеобщее значеніе, но также самаго основательнаго и тщательнаго

*) Переписка Иоганна Генриха Ламберта съ нѣмецкими учеными, изданная Иог. Бернулли. Первый томъ, стр. 340.

**) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Reg. die XXI Aug. 1770.

ислѣдованія специалистовъ. Доказательство неправомерности всѣхъ нашихъ метафизическихъ приобретений можно въ настоящее время считать уже окончательнымъ достояніемъ историко-философскихъ изслѣдованій нашего столѣтія. Поэтому оставить это доказательство неизслѣдованнымъ было бы равносильно молчаливому признанію, что Кантъ правъ, и что отнынѣ мы или должны философствовать въ его духъ и по его указаніямъ, или совершенно отказаться отъ всякаго дальнѣйшаго философствованія. Последнее, какъ весьма наивно замѣчаетъ Кантъ, было бы равносильно рѣшенію совсѣмъ отказаться отъ дыханія, чтобы только не дышать нечистымъ воздухомъ. Первое, напротивъ, уже само по себѣ предполагаетъ знакомство съ системой Канта и ея изученіе.

Между тѣмъ это важное произведеніе Канта (Критику Чистаго Разума) постигла своеобразная участь: почти со всѣхъ сторонъ раздаются жалобы на ея непреодолимую темноту и непонятность. Нагляднымъ доказательствомъ этого являются между прочимъ двѣ извѣстныхъ рецензій на эту книгу: одна въ „Геттингенскихъ Ученыхъ Запискахъ“ и другая во „Всеобщей Нѣмецкой Библіотекѣ“. Что такая книга, какъ „Критика Чистаго Разума“, гдѣ предметъ изслѣдованія касается первоначальныхъ основъ и возможности всякаго ощущенія и мышленія, т. е. какъ разъ того, что есть самаго тонкаго и глубокаго въ нашихъ умозрѣніяхъ, гдѣ въ каждомъ разсужденіи требуется полное отвлеченіе отъ всего чувственнаго и разумъ предоставляется совершенно самому себѣ, лишаясь всякой помощи со стороны чувственныхъ образовъ, гдѣ кромѣ того каждый шагъ впередъ является еще совершенно неизвѣданнымъ и небезпечнымъ, гдѣ каждое новое воззрѣніе представляется еще совершенно чуждымъ и неожиданнымъ и гдѣ все вообще, и понятія и языкъ, одинаково новы и необычны, — что такая книга не можетъ быть популярной и понятной каждому, что даже искуснымъ мыслителямъ она представляется трудной и требуетъ отъ нихъ большого напряженія, что мѣстами она должна даже оставаться темной и при своей значительной величинѣ утомлять даже самаго прилежнаго читателя, — во всемъ этомъ, по моему убѣжденію, нѣтъ еще ничего, что могло бы побудить насъ отнестись къ ней безъ требуемаго вниманія. Но что ее разсматриваютъ чуть ли не какъ книгу за семью печатями, которую никто не въ состояніи открыть, или хотя бы видѣть въ ней такую необычайную глубину, что даже сами философы тщетно старались проникнуть въ нее при помощи свѣта обыкновеннаго человѣческаго разсудка — вотъ что дѣйствительно представляется страннымъ.

Эта неожиданная судьба Критики, которая, конечно, должна была быть весьма непріятна ея автору, имѣла между тѣмъ для публики тотъ благопріятный результатъ, что въ „Прологоменахъ“ ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ

науки“, изданныхъ господиномъ профессоромъ Кантомъ въ прошломъ году, она получила очень цѣнное разъясненіе его главнаго произведенія. И дѣйствительно, эти Прологомены проливаютъ на систему автора много свѣта. Правда, жалобы на непонятность этой системы стали многимъ рѣже и теперь послѣ изданія Прологоментъ. Болѣе того, иногда дѣло принимаетъ, повидимому, даже такой видъ, что Прологоментъ боится больше, чѣмъ самой Критики. Насколько я понимаю, причина этого заключается, быть можетъ, въ слѣдующемъ: какъ ни ясно въ началѣ Прологоментъ указана истинная цѣль Критики, они все же въ дальнѣйшемъ изложеніи представляются намъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ слишкомъ подробными и связанными со многими второстепенными соображеніями, что несомнѣнно мѣшаетъ выяснитъ и усвоить себѣ дѣйствительную логическую связь содержащихся въ этомъ сочиненіи умозаключеній. Авторъ оказался здѣсь темнымъ исключительно потому, что хотѣлъ быть слишкомъ яснымъ. Однако, въ большинствѣ случаевъ Прологомены и сами по себѣ совершенно непонятны, но необходимо предполагаютъ уже знакомство съ Критикой и сравненіе съ ней. А это сравненіе есть до такой степени кропотливое и трудное дѣло, что вмѣсто искомагаго разъясненія часто приводитъ къ еще большимъ затрудненіямъ. Къ этому присоединяется еще и то, что Критика слѣдуетъ синтетическому методу, наиболѣе подходящему здѣсь по самой природѣ дѣла, тогда какъ Прологомены, напротивъ, придерживаются аналитическаго способа разсмотрѣнія, что хотя и способствуетъ, конечно, лучшему усвоенію предмета, но въ то же время скорѣе затрудняетъ, чѣмъ облегчаетъ читателя при усвоеніи имъ цѣлаго, переводя его съ одного пути, который онъ уже прошелъ съ большими для себя усиліями, на этотъ второй совершенно новый путь.

Но какъ бы то ни было, Критику чистаго разума постигла та своеобразная судьба, что для большинства ученой публики она оказалась написанной какъ бы іероглифами. Не является ли поэтому болѣе, чѣмъ только простымъ предположеніемъ, надежда, что краткое, общепонятное расчлененіе этого важнаго произведенія будетъ столь же полезнымъ для всякаго изслѣдователя и друга истины, сколь неизбежнымъ представляется оно для будущей цѣлесообразной критики его и тѣмъ самымъ для дальнѣйшихъ успѣховъ въ области философіи. Правда, тотъ, кто рѣшается на подобное предпріятіе, долженъ обладать, повидимому, не малой самонадѣянностью. Но, если я, хотя бы и не имѣя права причислять себя къ метафизикамъ по профессіи, тѣмъ не менѣе безъ всякаго превознесенія могу сказать, что эта столь темная система Критики Разума стала для меня въ теченіе $\frac{3}{4}$ года, благодаря повторному чтенію и размышленію, столь же ясной и понятной, какъ и всякая другая система изъ продуманныхъ мною раньше, то я не вижу, почему бы мнѣ не сдѣлать ее столь же ясной и понятной для каждаго мыслящаго че-

ловѣка, изложивъ ему въ краткомъ очеркѣ на немногихъ страницахъ то, что самъ я, потративъ много труда, долженъ былъ извлечь изъ этого обширнаго сочиненія.

Такъ какъ только прошлымъ лѣтомъ я нашелъ необходимый досугъ для прочтенія всей кантовской Критики въ ея цѣломъ, то планъ мой заключался прежде всего въ томъ, чтобы въ подробной рецензій дать по возможности популярное, т. е. свободное отъ всякихъ новыхъ искусственныхъ терминовъ, расчленіе ея содержанія, а также краткій разборъ ея. А чтобы быть вполне увѣреннымъ, что смыслъ Критики усвоенъ мною вездѣ совершенно правильно, я послалъ автору на собственное его усмотрѣніе обзоръ содержанія моей работы, разросшейся уже далеко за предѣлы рецензій, и дружескій отвѣтъ съ его стороны скоро далъ мнѣ отрадную увѣренность. „Мнѣ доставляетъ“, писалъ онъ между прочимъ, „необыкновенно большое удовольствіе видѣть, что и Вы удѣлили вниманіе моимъ опытамъ, особенно же то, что Вы съ такой широтой взгляда вездѣ умѣли выдѣлнить самое важное и существенное и правильно понять смыслъ всѣхъ моихъ утверждений. Это служитъ для меня прекраснымъ утѣшеніемъ въ неприятомъ положеніи — оставаться почти никѣмъ непонятымъ и избавляетъ меня отъ опасенія, что я, быть можетъ, совершенно не обладаю даромъ выражаться хоть сколько-нибудь понятно въ такихъ трудныхъ вопросахъ, и что, слѣдовательно, весь мой трудъ потраченъ напрасно. И вотъ теперь, когда нашелся человѣкъ, который доказалъ, что я могу быть понятъ, и показалъ на примѣрѣ, что мои положенія не совсѣмъ не достойны того, чтобы быть продуманными и понятыми, и что только такимъ образомъ можно судить о ихъ цѣнности или непригодности, — теперь, какъ я надѣюсь, книга моя окажетъ то вліяніе, на которое я для нея рассчитывалъ, именно будетъ способствовать тому, что давно отложенные въ сторону вопросы метафизики снова будутъ поставлены и приведены къ ихъ разрѣшенію“. Еще большую увѣренность получилъ я, какъ отъ разныхъ личныхъ бесѣдъ, такъ и вслѣдствіе нѣсколькихъ благосклонныхъ писемъ ко мнѣ автора, въ которыхъ г-нъ профессоръ Кантъ постоянно выражалъ желаніе, чтобы я не помѣщалъ моего изложенія въ журналъ, но издалъ бы его, разработавъ еще болѣе подробно, въ видѣ отдѣльнаго сочиненія, гдѣ я могъ бы вполне опредѣленно высказаться о томъ способѣ, какой съ моей точки зрѣнія представляется наиболѣе подходящимъ для изслѣдованія его произведенія, поскольку такое изслѣдованіе должно достигать желаннаго для науки результата. Такъ, вскорѣ послѣ появленія рецензій на его Критику во „Всеобщей Нѣмецкой Библіотекѣ“ онъ между прочимъ писалъ мнѣ: „Такъ какъ Вы, какъ мнѣ передавали, уже изложили результатъ Вашего сужденія, то я, придавая Вашему вниманію ко мнѣ особенное значеніе, хотѣлъ бы, чтобы Вы еще на нѣкоторое время отсро-

чили выраженіе Вашихъ мнѣній въ окончательной формѣ и, такимъ образомъ, получили бы возможность дать интересующейся метафизическими вопросами публикѣ нѣкоторыя указанія относительно того, какъ, въ какомъ порядкѣ, и на какія существенные пункты обращая преимущественное вниманіе, слѣдуетъ вести изслѣдованіе нашего разума, чтобы точно опредѣлить въ этой сферѣ границы нашего познанія. Вѣдь только такимъ образомъ и можно надѣяться вывести науку на путь плодотворнаго развитія, все равно, много или мало останется при этомъ отъ моихъ изслѣдованій“.

Многочисленныя объясненія подобнаго рода, которые могли достаточно убѣдить меня въ томъ, что я правильно понялъ содержаніе Критики Разума, равно какъ и то, что мое изложеніе, какъ я убѣдился въ этомъ на опытѣ, было вполне ясно и понятно также и всѣмъ тѣмъ, кто или мало или совсѣмъ еще не былъ знакомъ съ произведеніемъ Канта, — эти основанія, казалось, были достаточны для того, чтобы, идя навстрѣчу желанію автора, я сдѣлалъ мое изложеніе болѣе подробнымъ и тѣмъ самымъ еще болѣе общепользовнымъ. Но такъ какъ я скоро убѣдился, что могу достигнуть своей цѣли лишь несовершенно и, при всей ясности моего изложенія самой системы Критики, тѣмъ не менѣе едва ли буду въ состояніи вполне избавить моихъ читателей отъ всякихъ недоразумѣній, если только не буду вдаваться при этомъ въ детали и не прослѣжу весь ходъ мысли автора специально черезъ всѣ отдѣлы Критики, то я и рѣшился, наконецъ, на трудную работу — сдѣлать обзоръ Критики во всѣхъ ея положеніяхъ и доказательствахъ этихъ положеній настолько полнымъ, чтобы каждый уже изъ одного этого обзора могъ получить полное знакомство со всѣмъ содержаніемъ Критики, не прибѣгая къ тяжелому труду изученія этого обширнаго произведенія въ подлинникѣ. Но чтобы по возможности облегчить чтеніе Критики также и тѣмъ, кто предпочитаетъ смотрѣть собственными глазами и черпать изъ самаго источника, я измѣнилъ мое первоначальное рѣшеніе — совершенно выкинуть новую терминологию автора, и избралъ другой путь — вполне разъяснять при каждомъ вопросѣ относящіяся къ нему новые термины, но, насколько это возможно, избѣгать ихъ слишкомъ частаго повторенія. Такимъ образомъ, я надѣюсь, что позаботился о каждомъ разрядѣ моихъ читателей.

Изучивъ столь основательно Критику Чистаго Разума, я поставилъ затѣмъ своей непремѣнной задачей присоединить къ моему разъясненію Кантовской системы и тѣмъ указаніямъ, которые я сдѣлалъ въ цѣляхъ правильнаго обсужденія ея, еще и собственный опытъ безпартійной и подробной ея критики. Но такъ какъ близость ярмарки *) сдѣлала для

*) Повидимому, авторъ имѣетъ здѣсь въ виду тѣ ярмарки, которые при тогдашнихъ плохихъ путяхъ сообщенія часто устраивались съ цѣлью лучшаго обиха

меня невозможнымъ своевременное выполненіе этого опыта, то я отложу его, если только публика пожелаетъ удостоить мой трудъ своимъ вниманіемъ, до одной изъ двухъ ближайшихъ ярмарокъ, тѣмъ болѣе что отсутствіе поспѣшности ни въ какомъ другомъ дѣлѣ не является столь необходимымъ, какъ именно здѣсь. Но еще пріятнѣе было бы для меня, если бы въ теченіе этого времени люди съ болѣе глубокими и обширными познаніями своимъ основательнымъ обсужденіемъ Кантовской системы сдѣлали совѣтъ излишнимъ мой скромный опытъ. А для меня было бы уже достаточнымъ удовлетвореніемъ, если бы моей работѣ суждено было хотя отчасти соответствовать тому великому ожиданію, которое высказалъ въ своемъ обращеніи къ публикѣ одинъ неизвѣстный мнѣ ученый въ двѣнадцатомъ выпускѣ Готскихъ Ученыхъ Записокъ за текущій годъ (1791). Свою задачу я считалъ бы выполненной, если бы мнѣ удалось хотя бы настолько освѣтить Критику Чистаго Разума, чтобы каждый сколько-нибудь опытный мыслитель могъ безъ особеннаго труда усвоить себѣ ея истинное содержаніе и чтобы на будущее время опасеніе ложно понять автора ни одного философа не останавливало уже отъ изслѣдованія этого важнаго произведенія въ цѣляхъ окончательнаго рѣшенія вопроса объ истинномъ способѣ и границахъ нашего философствованія.

О КРИТИКѢ ЧИСТАГО РАЗУМА.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Опытъ яснаго указанія ея содержанія.

Цѣль Кантовской Критики Разума состоитъ не болѣе не менѣе, какъ въ томъ, чтобы привести разумъ къ его истинному самопознанію, изслѣдовать право, на которомъ онъ основываетъ мнимое обладаніе своими метафизическими познаніями, и именно такимъ образомъ обозначить дѣйствительныя границы, за которыя онъ не долженъ выходить въ своихъ умозрѣніяхъ, не подвергаясь опасности заблудиться въ открытомъ полѣ пустыхъ химеръ—предпріятіе, одна идея котораго достаточно свидѣтельствуесть о философскомъ духѣ ея автора. Наши познанія, говоритъ Кантъ, начинаются съ опыта; опытъ, правда, поучаетъ насъ относительно того, что нѣчто есть, но ничего не говоритъ намъ относительно того, что что-нибудь есть необходимо такъ, а не иначе, и что слѣдовательно, оно всегда должно быть таковымъ. Поэтому, опытъ скорѣе дразнить разумъ, чѣмъ удовлетворять его, ибо послѣдній стремится къ познаніямъ, отличающимся всеобщностью и внутреннею необходимостью. Такія всеобщія познанія, имѣющія въ то же время характеръ внутренней необходимости, должны быть, слѣдовательно, независимы отъ опыта, ясны и достовѣрны сами по себѣ; ихъ и называютъ поэтому познаніями а priori, тогда какъ, напротивъ то, что заимствовано всецѣло изъ опыта, познается только а posteriori или эмпирически. Разумъ есть способность, которая даетъ намъ принципы апріорныхъ познаній. Чистымъ разумомъ называется, поэтому, такой разумъ, который содержитъ въ себѣ принципы для совершеннаго и непосредственнаго познанія а priori.

Возможны вообще два рода сужденій или положеній: именно предикатъ или уже содержится скрытымъ образомъ въ понятіи субъекта, или лежитъ совершенно внѣ этого понятія. Сужденія и положенія перваго рода Кантъ называетъ аналитическими, сужденія второго рода синтетическими,—обозначенія, выбранныя оба весьма удачно. Аналитическія положенія нисколько не расширяютъ, слѣдовательно, по-

товара во всѣхъ городахъ, служившихъ сколько-нибудь значительными торговыми центрами. Эти ярмарки, повторявшіяся періодически, служили также и книгоиздателямъ для выставки печатавшихся у нихъ литературныхъ и научныхъ произведеній. Поэтому и авторы должны были сообразоваться со временемъ ярмарокъ и приносить къ нимъ выходъ въ свѣтъ своихъ сочиненій.

Б. Ф.

нати́я субъекта, такъ какъ ничего не привносятъ къ его содержанию, а лишь только разъясняютъ то, что уже дѣйствительно, хотя только смутно, мыслится въ понятіи, которое эти сужденія, такимъ образомъ, проясняютъ и дѣлаютъ понятнымъ. Такъ, напримѣръ, положеніе: „всѣ тѣла протяженны“, нисколько не расширяетъ моего понятія о тѣлѣ, а лишь разлагаетъ его; въ самомъ дѣлѣ, это есть простое аналитическое положеніе, поскольку въ понятіи тѣла мною уже дѣйствительно мыслится протяженіе. Синтетическія положенія, напротивъ, расширяютъ понятіе субъекта и тѣмъ увеличиваютъ познаніе о немъ: къ понятію субъекта они привносятъ совершенно новый признакъ, не содержащійся въ этомъ понятіи самъ по себѣ. Такъ, напримѣръ, положеніе: „нѣкоторыя тѣла тяжелы“, есть синтетическое положеніе, такъ какъ въ понятіи тѣла самомъ по себѣ не заключается понятіе тяжести; это положеніе прибавляетъ поэтому къ понятію тѣла нѣкоторый новый признакъ и, слѣдовательно, увеличиваетъ мое понятіе о тѣлѣ.

Въ виду этого легко понять возможность аналитическихъ положеній. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ предикатѣ они высказываютъ лишь то, что уже содержится въ субъектѣ, то связываніе предиката съ субъектомъ происходитъ въ нихъ исключительно по закону противорѣчія, все равно, будутъ ли понятія, заключающіяся въ данномъ положеніи, эмпирическими или чистыми. Поэтому всѣ безъ исключенія аналитическія положенія суть познанія а priori: вѣдь связываніе предиката съ субъектомъ не нуждается здѣсь ни въ какомъ опытѣ.

Въ равной мѣрѣ очевидна и возможность синтетическихъ положеній а posteriori. Въ самомъ дѣлѣ, связываніе предиката съ субъектомъ дается здѣсь опытомъ, напримѣръ, въ положеніи, что нѣкоторыя тѣла тяжелы, предикатъ тяжести соединяется съ понятіемъ тѣла посредствомъ опыта. Напротивъ, вопросъ о возможности синтетическихъ положеній а priori представляетъ для насъ тѣмъ большія трудности. Дѣйствительно, поскольку они являются синтетическими положеніями, въ нихъ предикатъ не содержится въ понятіи субъекта и, слѣдовательно, не можетъ быть выведенъ изъ него по закону противорѣчія; а поскольку они суть положенія а priori, связываніе предиката съ субъектомъ не зависитъ въ нихъ также и отъ опыта. Возьмемъ, напримѣръ, положеніе: „все, что происходитъ, имѣетъ свою причину“; понятіе причины указываетъ здѣсь на нѣчто, совершенно отличное отъ того, что происходитъ, и совсѣмъ не содержится въ понятіи послѣдняго. Понятіе причины совершенно не можетъ быть поэтому выведено изъ понятія того, что происходитъ, по закону противорѣчія, но положеніе это является синтетическимъ. Такъ какъ, однако, это не только всеобщее положеніе, но предикатъ связанъ здѣсь съ субъектомъ еще необходимымъ образомъ,

то при такомъ связываніи нельзя сослаться и на опытъ, но положеніе это является вмѣстѣ съ тѣмъ а priori. Поэтому спрашивается, какимъ образомъ рассудокъ можетъ къ понятію того, что происходитъ, присоединять совершенно чуждое ему понятіе причины, въ немъ не заключающееся, хотя и необходимо съ нимъ связанное. Именно такія синтетическія положенія и составляютъ конечную цѣль нашихъ спекулятивныхъ познаній а priori. Въ самомъ дѣлѣ, хотя аналитическія положенія въ высшей степени важны и полезны въ цѣляхъ доведенія нашихъ понятій о предметахъ до требуемой ясности, однако они не расширяютъ нашихъ понятій, а слѣдовательно, также и нашего познанія о вещахъ, но это расширеніе происходитъ исключительно посредствомъ синтетическихъ положеній. Такимъ образомъ, значеніе всѣхъ нашихъ а priori познаній зависитъ отъ вопроса: какъ возможны синтетическія положенія а priori. До тѣхъ поръ, пока не дано удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ, будетъ лишь ложной и хвастливой мудростью выдавать хотя бы одно только синтетическое положеніе за а priori. А такъ какъ, главнымъ образомъ, всѣ собственно метафизическія положенія синтетичны и вмѣстѣ съ тѣмъ таковы, что они даже совершенно выходятъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта, каковы, напр., положенія о безсмертіи нашей души, о существованіи необходимаго первосущества и т. д., и слѣдовательно, уже по самой своей природѣ должны быть а priori познаніями, то этимъ и объясняется, что, несмотря на громадное число имѣющихся у насъ метафизическихъ системъ, передъ нами внезапно возникаетъ неожиданный и своеобразный вопросъ: возможно ли еще вообще нѣчто подобное метафизикѣ.

Уже отсюда можно поэтому усмотрѣть, какое значеніе имѣетъ вышеприведенный вопросъ, и какую большую услугу оказалъ Кантъ философіи уже однимъ тѣмъ, что онъ поднялъ этотъ вопросъ и такъ ясно указалъ на необходимость его разрѣшенія. Но еще тѣмъ большую благодарность заслуживаетъ онъ отъ каждаго мыслителя за то, что онъ самъ взялъ на себя трудную работу разрѣшенія этого вопроса въ его возможно большей всеобщности и полнотѣ. Вѣдь въ этомъ именно и состоитъ вся цѣль и содержаніе Критики, которую онъ поэтому справедливо называетъ Критикой чистаго разума, такъ какъ она представляетъ собою изслѣдованіе не философскихъ системъ, а самаго разума, поскольку онъ обладаетъ способностью и правомъ независимо отъ всякаго опыта связывать другъ съ другомъ понятія, которыя сами по себѣ совершенно чужды другъ другу, т. е. способностью высказывать синтетическія сужденія а priori. Если теперь принять въ соображеніе, что рѣчь идетъ здѣсь о томъ, чтобы всю способность разума измѣрить посредствомъ ея самой и, если такъ можно выразиться, указать послѣднее „почему“ всякаго „почему“, то легко будетъ убѣдиться, что здѣсь мы имѣемъ дѣло

съ тончайшимъ спекулятивнымъ изслѣдованіемъ, которое когда-либо могло быть предпринято кѣмъ-нибудь изъ философовъ.

Поэтому Критика чистаго разума занимается исключительно изслѣдованіемъ: возможны ли и въ какой формѣ возможны апріорныя синтетическія познанія, а также какимъ образомъ они могутъ быть применимы къ предметамъ совершенно а пріорі? Такия именно познанія, отвѣчающія на тотъ или другой изъ поставленныхъ вопросовъ, Кантъ называетъ трансцендентальными. Система такихъ познаній, которая въ то же время содержала бы въ себѣ аналитическое расчлененіе входящихъ въ нее понятій, называлась бы трансцендентальною философіей. Критика разума должна поэтому дать этой наукѣ все ея содержаніе; и только когда послѣднее уже дано, легко потомъ присоединить къ нему подробное расчлененіе относящихся сюда понятій. Такимъ образомъ, вся критика чистаго разума раздѣляется Кантомъ на ученіе объ элементахъ и ученіе о методѣ. А такъ какъ есть два различныхъ источника человѣческаго познанія—чувственность и разумъ, то ученіе объ элементахъ содержитъ въ себѣ двѣ части: трансцендентальное ученіе о чувственности или эстетику, и трансцендентальное ученіе о разумѣ или логику.

Трансцендентальная эстетика.

Два первоисточника нашего познанія суть: чувственность и разумъ. Посредствомъ первой предметы намъ даются, посредствомъ второго они мыслятся. Чувственность есть способность или рецептивность получать представленія такимъ способомъ, какимъ предметы на насъ воздѣйствуютъ. Поэтому чувственность доставляетъ намъ созерцанія, т. е. такія представленія, которыя относятся къ предмету посредственно, при помощи другихъ представленій. Воздѣйствіе предмета на нашу способность представленія, поскольку мы имъ аффицируемся, называется ощущеніемъ. Созерцаніе, которое относится къ предмету посредствомъ ощущенія, называется эмпирическимъ; напротивъ, такое, въ которомъ нѣтъ ничего, что бы относилось къ ощущенію, называется чистымъ созерцаніемъ. Неопредѣленный предметъ эмпирическаго созерцанія называется явленіемъ или феноменомъ. Въ явленіи то, что соотвѣтствуетъ ощущенію, называется его матеріей; а то, черезъ что многообразное въ явленіи созерцается упорядоченнымъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ, называется формой явленія. И такъ какъ послѣдняя сама не можетъ быть, въ свою очередь, ощущеніемъ, но должна уже предшествовать всякому ощущенію, которое впервые черезъ нее становится возможнымъ, то она

должна быть представленіемъ а пріорі, заложеннымъ уже въ самомъ нашемъ духѣ; и далѣе, такъ какъ къ предметамъ, подлежащимъ ощущенію, она относится непосредственно, то и сама должна быть созерцаніемъ. Такимъ образомъ, форма чувственности, или формальное условіе, при которомъ единственно возможно эмпирическое созерцаніе, сама есть созерцаніе и при томъ чистое созерцаніе а пріорі. Уже отсюда слѣдуетъ прежде всего возможность синтетическихъ положеній а пріорі въ тѣхъ наукахъ, которыя имѣютъ своимъ объектомъ форму чувственности, поскольку здѣсь къ каждому понятію субъекта новые предикаты присоединяются непосредственно черезъ чистое созерцаніе а пріорі.

Такъ какъ далѣе всѣ наши ощущенія бываютъ или внѣшними или внутренними, то должны существовать также двѣ различныхъ формы явленій. Форма внѣшнихъ явленій есть пространство, форма внутреннихъ — время. Въ самомъ дѣлѣ, посредствомъ внѣшняго чувства мы представляемъ себѣ предметы, какъ находящіеся внѣ насъ и внѣ другъ друга. А то, что единственно дѣлаетъ возможнымъ такое представленіе, есть пространство. Въдѣ находится внѣ меня означаетъ не что иное, какъ быть въ другомъ мѣстѣ пространства сравнительно съ тѣмъ, гдѣ нахожусь я самъ; точно также находится внѣ другъ друга значитъ не что иное, какъ быть въ различныхъ мѣстахъ пространства: слѣдовательно, представленіе пространства должно уже лежать въ основаніи представленій о нахожденіи чего-нибудь внѣ меня и внѣ другъ друга. Только въ этомъ представленіи пространства и могутъ быть опредѣлены или опредѣляемы форма внѣшнихъ вещей, ихъ величина и ихъ взаимныя отношенія. Поэтому пространство есть не что иное, какъ форма всѣхъ внѣшнихъ явленій. Что касается внутреннего чувства, то оно не даетъ намъ, правда, никакого созерцанія души самой по себѣ, какъ нѣкотораго объекта, однако при его посредствѣ душа созерцаетъ все-таки свое внутреннее состояніе и при томъ такъ, что всѣ опредѣленія этого состоянія мы представляемъ себѣ или какъ одновременныя или какъ слѣдующія одно за другимъ. Но то, что единственно дѣлаетъ возможнымъ такое представленіе, есть время, потому что одновременно и значитъ не что иное, какъ въ одно и то же время, а одно за другимъ — не что иное, какъ въ разное время. Такимъ образомъ, время есть въ сущности не что иное, какъ форма всѣхъ внутреннихъ явленій. Такъ какъ однако и всѣ тѣ представленія, которыя своимъ предметомъ имѣютъ внѣшнія вещи, въ качествѣ опредѣленій нашего духа, точно также принадлежатъ къ внутреннимъ состояніямъ, то время посредственно оказывается также формой и всѣхъ внѣшнихъ явленій, а, слѣдовательно, и всѣхъ вообще какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ явленій, тогда какъ пространство есть форма исключительно внѣшнихъ

явлений. Итакъ, пространство и время—это двѣ формы нашей чувственности и именно потому чистыя созерцанія а priori.

Далѣе болѣе подробно Кантъ слѣдующимъ образомъ развиваетъ это доказательство. Что пространство и время не эмпирическія представленія, почерпаемыя нами изъ опыта, но представленія а priori,—это ясно:

1) Изъ того, что они предшествуютъ всякому опыту и уже лежатъ въ его основаніи, поскольку ощущеніе внѣшнихъ вещей совершенно невозможно безъ представленія пространства, а ощущеніе нашего внутренняго состоянія безъ представленія времени.

2) Изъ того, что пространство и время суть безусловно необходимыя представленія, ибо, хотя мы и можемъ не мыслить въ пространствѣ и времени никакихъ предметовъ, однако не можемъ не мыслить самаго пространства и самаго времени. Но представленія, которыя неизбѣжно присущи нашему сознанию суть не продукты опыта, а представленія а priori.

3) Потому, что всѣ аксіомы, относящіяся къ пространству и времени, обладаютъ аподиктической достовѣрностью; на примѣръ, что различныя пространства не слѣдуютъ одно за другимъ, что различныя промежутки времени не могутъ быть одновременны, что между двумя точками возможна только одна прямая линія и т. д. Подобнаго рода аподиктическія основоположенія не могутъ быть получены изъ опыта, но даютъ намъ нѣкоторыя познанія до всякаго опыта и суть поэтому положенія а priori. Напротивъ, если бы они были получены изъ опыта, то мы могли бы сказать лишь слѣдующее: этому научаетъ насъ всѣмъ намъ присущее (allgemeine) воспріятіе; а отнюдь не—такъ это должно быть.

А что пространство и время суть не дискурсивныя или общія понятія, но созерцанія, — это ясно:

1) Изъ того, что мы можемъ представить себѣ только одно пространство и только одно время, такъ что, когда мы говоримъ о различныхъ пространствахъ и временахъ, — первыя являются для насъ лишь частями одного и того же единого пространства, а вторыя — частями одного и того же единого времени, и при томъ части эти мы не представляемъ себѣ составными частями, изъ которыхъ слагалось бы единое всеохватывающее пространство и единое всеохватывающее время, но части пространства мы мыслимъ исключительно внутри его и части времени всецѣло въ немъ. Такъ какъ и пространство и время по самой природѣ своей представляютъ собой, такимъ образомъ, нѣчто единое, и цѣлое не дается здѣсь посредствомъ его частей, но, напрогивъ, части становятся возможными здѣсь лишь черезъ цѣлое, то пространство и время, очевидно, не могутъ быть общими понятіями, но оказываются непосредственными представленіями и, слѣдовательно, созерцаніями.

2) Изъ того, что всѣ основоположенія, относящіяся къ пространству и времени, суть синтетическія положенія, на примѣръ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, что различныя части времени не могутъ быть одновременны и т. п. А такъ какъ синтетическія положенія никогда не могутъ получаться изъ однихъ только общихъ понятій, то и пространство и время, очевидно, не могутъ быть общими понятіями, но суть созерцанія.

3) Изъ того, что и пространство и время мы представляемъ себѣ, какъ безконечныя величины, вслѣдствіе чего всѣ опредѣленныя величины ихъ частей возможны лишь черезъ ограниченія безконечнаго пространства и безконечнаго времени, а отнюдь не черезъ пространство и время, какъ общія понятія. Если бы поэтому пространство и время были не созерцаніями, но общими понятіями, то совсѣмъ не было бы возможно никакое понятіе ни о величинѣ, ни объ отношеніяхъ въ пространствахъ и времени.

Такъ какъ, слѣдовательно, пространство и время не заключаютъ въ себѣ ничего эмпирическаго, а суть только чистыя представленія а priori, но при этомъ не всеобщія понятія, а созерцанія а priori, то они и суть, значить, чистыя созерцанія а priori. Однако, быть такими чистыми созерцаніями а priori они могутъ только въ томъ случаѣ, если мы будемъ ихъ разсматривать, какъ первоначальныя формы чувственности, при посредствѣ которыхъ мы только и можемъ имѣть эмпирическое созерцаніе о предметахъ. Такъ какъ, далѣе, геометрія имѣетъ своимъ объектомъ пространство, а ариметика числа, счисленіе же происходитъ лишь при посредствѣ времени, то отсюда становится яснымъ, какимъ образомъ возможны геометрія и ариметика, т. е. какимъ образомъ возможна чистая математика: она возможна потому, что въ основаніи всѣхъ математическихъ понятій лежитъ чистое созерцаніе, какъ то, изъ чего образуются всѣ синтетическія положенія а priori. И именно здѣсь передъ нами раскрывается не только основаніе, почему чистая математика есть наука изъ чистаго разума, всѣ положенія которой апіорны и потому аподиктически достовѣрны, но также и то, почему эти положенія обладаютъ величайшей очевидностью: они обладаютъ ею потому, что математика не только можетъ, но и должна конструировать всѣ свои понятія, т. е. представлять ихъ себѣ въ чистомъ созерцаніи.

Изъ всего этого Кантъ выводитъ, наконецъ, слѣдующія, весьма важныя заключенія:

1) Пространство и время являются, слѣдовательно, не произвольными порожденіями нашей творческой фантазіи, но двумя формами нашей чувственности, т. е. субъективными условіями, при которыхъ предметы только и могутъ являться отчасти нашимъ внутреннимъ, отчасти нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Пространство и время имѣютъ поэтому къ предме-

тамъ, т. е. къ явленіямъ, необходимое отношеніе, обладаютъ объективной реальностью. Поэтому не только все то, что является предметомъ нашего внѣшняго созерцанія, должно находиться въ пространствѣ, а все то, что является предметомъ нашего созерцанія вообще—и внѣшняго и внутренняго—во времени, но и рѣшительно все, что только имѣть значеніе для пространства и времени должно, въ самомъ строгомъ смыслѣ слова, имѣть значеніе и для всего того, что находится въ пространствѣ и времени. Такъ какъ далѣе рецептивность субъекта, т. е. способность получать воздѣйствія отъ предметовъ, необходимо предшествуетъ всякимъ созерцаніямъ этихъ объектовъ, то отсюда становится понятнымъ, какимъ образомъ форма всѣхъ явленій должна предшествовать всѣмъ дѣйствительнымъ воспріятіямъ, т. е. находиться въ нашемъ духѣ а priori.

2) Но именно потому, что пространство и время суть только формы чувственности, т. е. не что иное, какъ субъективныя условія, при которыхъ только и возможно наше чувственное созерцаніе, то они, очевидно, не представляютъ собой чего-либо существующаго само по себѣ и не являются также свойствами или опредѣленіями, присущими вещамъ, какъ онѣ есть въ себѣ, но существуютъ лишь, какъ представленія въ насъ самихъ, составляющія необходимыя условія нашей чувственности, такъ что, если мы отвлечемся отъ субъективныхъ условій нашего человѣческаго созерцанія, пространство и время окажутся чѣмъ-то совершенно идеальнымъ, т. е. ничѣмъ. Поэтому, хотя форма внѣшнихъ явленій, именно пространство, отличается тѣмъ, что представляется нашимъ духомъ, какъ нѣчто, находящееся внѣ насъ, однако на самомъ дѣлѣ оно тѣмъ не менѣе есть нѣчто, существующее лишь въ нашемъ представленіи, независимо отъ котораго оно есть ничто.

3) Отсюда слѣдуетъ такимъ образомъ, что мы не имѣемъ права утверждать, что тѣ вещи, которыя мы называемъ внѣшними, и которыя мы по самой природѣ нашей чувственности представляемъ себѣ въ пространствѣ, какъ протяженныя, обладающія фигурой, непроницаемыя, подвижныя и т. д., что онѣ и независимо отъ нашего чувственного представленія о нихъ, сами по себѣ занимаютъ нѣкоторое пространство и сами по себѣ являются протяженными, непроницаемыми, подвижными, имѣющими форму и т. п. Потому что всѣ эти предикаты мы приписываемъ имъ лишь, поскольку они суть предметы нашей чувственности, и являются намъ, какъ таковыя. Но мы совершенно не можемъ знать, опредѣляются ли созерцанія другихъ мыслящихъ существъ той же самой формой, какъ и наша, и не могутъ ли поэтому они созерцать тѣ вещи, которыя наше созерцаніе представляетъ намъ въ пространствѣ, какъ протяженныя и т. д. въ какой либо совершенно

иной формѣ. Мы совершенно не можемъ сказать, слѣдовательно, что тѣ вещи, которыя являются намъ находящимися внѣ насъ въ пространствѣ и протяженными, имѣютъ эти свойства и сами по себѣ. То же самое справедливо и относительно предметовъ нашего внутренняго чувства. Последнее представляетъ намъ какъ внѣшнія, такъ и внутреннія вещи во времени, — или одновременными или слѣдующими одна за другой, т. е. измѣняющимися. Но и здѣсь точно также мы не въ правѣ сказать, что эта одновременность или послѣдовательность вещей, а также то, что мы представляемъ себѣ въ нихъ, какъ измѣненія,—что все это свойства вещей, присущія имъ самимъ по себѣ, равно какъ не въ правѣ мы утверждать и того, что всякое вообще мыслящее существо представляетъ себѣ вещи именно съ этими свойствами. Слѣдовательно, мы знаемъ вещи только такими, какими онѣ намъ являются, т. е. онѣ есть для насъ не что иное, какъ явленія или феномены. Чѣмъ онѣ могли бы быть сами по себѣ, объ этомъ мы ничего не знаемъ и даже ничего не можемъ знать; что же касается того „нѣчто“, которое лежитъ въ основаніи этихъ явленій и, согласно природѣ нашей чувственности, открывается намъ въ познаніи, какъ протяжное, измѣняющееся и т. п., то само по себѣ и по своимъ основнымъ свойствамъ оно совершенно непознаваемо для насъ. Это неизвѣстное нѣчто Кантъ называетъ поэтому трансцендентальнымъ предметомъ явленій, который, такимъ образомъ, со всѣми своими явленіями представляетъ для насъ нѣчто однородное, именно нѣкоторое неизвѣстное, „нѣчто“=х.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Трансцендентальная аналитика.

Опредѣливъ формы чувственности, Кантъ переходитъ къ формамъ мышления. Наука объ этихъ формахъ называется трансцендентальной логикой. Общая логика занимается формой мышления вообще, т. е. тѣми правилами разсудка, которымъ должны подчиняться все наши познанія безъ различія. Поэтому она отвлекается отъ всякаго содержанія или матеріаловъ нашихъ познаній и совершенно не обращаетъ вниманія на то, каково ихъ происхожденіе, эмпирическія ли это понятія или чистыя, и къ какимъ предметамъ они могли бы относиться. Напротивъ, трансцендентальная логика имѣетъ дѣло какъ разъ съ содержаніемъ или матеріей нашихъ познаній и съ ихъ происхожденіемъ, потому что она и должна именно изслѣдовать, можетъ ли разсудокъ создавать исключительно а priori синтетическія сужденія и, если да, то какъ это возможно; какимъ образомъ понятія, создаваемые разсудкомъ и, слѣдовательно, представляющія собою нѣчто чисто субъективное въ насъ, тѣмъ не менѣе имѣютъ отношеніе къ предметамъ и потому могутъ обладать объективной реальностью; и каковъ, наконецъ, тотъ предѣлъ, которымъ ограничено примѣненіе нашихъ познаній а priori.

А такъ какъ такое изслѣдованіе можетъ быть осуществлено не иначе, какъ путемъ точнаго и полнаго расчлененія всей нашей разсудочной способности, то вся трансцендентальная логика есть не что иное, какъ аналитика всехъ чистыхъ понятій и основоположеній а priori. Но такъ какъ разумъ въ употребленіи своихъ познаній а priori весьма склоненъ переступать истинныя границы ихъ примѣненія и очень часто съ помощью одной только общей логики, которая не имѣетъ вѣдь ничего общаго съ предметами познанія, все-таки рѣшается судить о предметахъ, то онъ часто построяетъ себѣ системы, основывающіяся исключительно на призракахъ и софистикѣ. Обнаруженіе этой обманчивой видимости является, слѣдовательно, одною изъ задачъ трансцендентальной логики,

и та часть ея, которая посвящена этой задачѣ, называется поэтому у Канта трансцендентальной діалектикой. На этомъ основаніи онъ дѣлитъ трансцендентальную логику на 2 части, именно на трансцендентальную аналитику и діалектику.

Первая въ свою очередь распадается на 2 книги—объ аналитикѣ понятій и основоположеній.

I.

Аналитика понятій.

Чувственность доставляетъ намъ созерцанія, но все эти созерцанія оставались бы слѣпыми и неосмысленными, если бы разсудокъ ихъ не мыслилъ, т. е. если бы заключающееся въ нихъ многообразіе онъ не объединялъ въ понятіяхъ и не высказывалъ о немъ сужденій. Подобно тому какъ существуютъ формы чувственности, которыя даютъ намъ возможность созерцать многообразіе явленій, упорядочивая его по извѣстнымъ отношеніямъ, такъ точно должны существовать и формы мышленія, которыя давали бы намъ возможность мыслить многообразіе нашихъ представленій—будутъ ли это созерцанія или понятія—упорядоченнымъ по извѣстнымъ опредѣленнымъ отношеніямъ. Но эти первоначальныя формы мышленія не могутъ быть созерцаніями; такъ какъ нашъ разсудокъ также мало можетъ созерцать, какъ чувства—мыслить, то, слѣдовательно, формы эти суть понятія, и такъ какъ черезъ нихъ становится возможнымъ вообще все мышленіе, то они должны быть необходимыми понятіями, т. е. не должны содержать въ себѣ ничего эмпирическаго или заимствованнаго изъ опыта, но въ качествѣ чистыхъ понятій а priori должны заключаться въ разсудкѣ первоначально и служить основаніемъ всякаго мышленія. Существуютъ, значитъ, чистыя разсудочныя понятія а priori, содержащія въ себѣ форму или субъективныя условія всякаго мышленія. Но мышленіе есть не что иное, какъ сужденіе, потому что понятія всегда представляютъ собою предикаты возможныхъ сужденій; а разъ это такъ, то должно, очевидно, существовать столько же чистыхъ разсудочныхъ понятій, сколько есть различныхъ видовъ сужденій.

Этому насъ, къ счастью, учить уже логика, и на основаніи ея Кантъ даетъ полный перечень сужденій въ слѣдующей таблицѣ.

А именно сужденія бываютъ, по Канту:

- 1) по количеству: общими, частными, единичными;
- 2) по качеству: утвердительными, отрицательными, безконечными;
- 3) по отношенію: категорическими, гипотетическими, дисъюнктивными;

4) по модальности: проблематическими, ассерторическими, аподиктическими.

Такъ какъ это дѣленіе сужденій, повидимому, отличается въ нѣкоторыхъ частяхъ отъ обычной техники логиковъ, то во избѣжаніе недоразумѣній необходимо замѣтить слѣдующее:

1) Что касается употребленія сужденій въ умозаключеніяхъ, то логики вполне правы, говоря, что единичныя сужденія можно рассматривать какъ общія. Въдѣ именно потому, что они не имѣютъ никакого объема, ихъ предикатъ, какъ и въ общихъ сужденіяхъ, относится ко всему, что содержится въ понятіи субъекта. Но если сравнить единичное сужденіе съ общимъ, исключительно съ точки зрѣнія познанія, по ихъ количеству, то первое будетъ относиться ко второму, какъ единичность къ безконечности, и, слѣдовательно, существенно отличаться отъ него.

2) Безконечныя сужденія съ извѣстнымъ правомъ относятся въ общей логикѣ къ утвердительнымъ сужденіямъ, такъ какъ здѣсь совершенно не обращается вниманія на содержаніе предиката, на его утвердительный или отрицательный характеръ, а исключительно на то, присоединяется ли онъ къ субъекту или противопоставляется ему. Напримѣръ, если я скажу, что душа не есть смертное существо; но если въ равносильно утвержденію: душа есть безсмертное существо; то это же время обратить вниманіе на содержаніе предиката, какъ этого требуетъ трансцендентальная логика, то безконечное сужденіе будетъ выражать лишь слѣдующее: безконечный объемъ познаній я ограничиваю тѣмъ, что отдѣляю отъ этихъ познаній извѣстный предикатъ и помѣщаю субъектъ даннаго сужденія въ кругъ остальныхъ познаній, объемъ которыхъ все еще остается безконечнымъ. Въ этомъ смыслѣ безконечныя сужденія дѣйствительно отличаются, слѣдовательно, отъ утвердительныхъ. Напримѣръ, когда я говорю: душа не смертна, то это означаетъ лишь то, что душа есть одна изъ безконечной массы вещей, остающихся у меня послѣ того, какъ я ограничу безконечную сферу всего возможнаго, исключивъ изъ нея все смертное.

3) Въ категорическихъ сужденіяхъ рассматривается отношеніе предиката къ субъекту, въ гипотетическихъ—отношеніе основанія къ слѣдствию и въ дисъюнктивныхъ—взаимоотношеніе отдѣльныхъ получившихся въ результатъ дѣленія познаній къ тому цѣлому познанію, котораго подверглось дѣленію. Поэтому въ дисъюнктивномъ сужденіи есть извѣстная общность познаній, состоящая въ томъ, что взаимно они исключаютъ другъ друга, но именно этимъ въ своемъ цѣломъ все же опредѣляютъ нѣкоторое истинное познаніе, такъ какъ всѣ эти отдѣльныя познанія, взятыя вмѣстѣ, образуютъ полное содержаніе какого-нибудь одного даннаго познанія. Напримѣръ, когда я говорю: міръ существуетъ

или благодаря слѣпому случаю, или въ силу внутренней необходимости, или въслѣдствіе вѣшной причины, то каждое изъ этихъ положеній составляетъ часть сферы возможнаго познанія о существованіи міра, въ совокупности же они образуютъ всю сферу.

4) Модальность сужденій имѣетъ ту особенность, что она ничего не привноситъ къ содержанію или матеріи сужденія, а обращаетъ вниманіе лишь на значеніе связки по отношенію къ мышленію вообще. Сужденія называются проблематическими, когда утвержденіе или отрицаніе принимается въ нихъ просто, какъ возможное (случайное), ассерторическими, когда оно берется, какъ дѣйствительное (истинное), аподиктическими, когда оно рассматривается, какъ необходимое. Такъ, напримѣръ, въ дисъюнктивномъ сужденіи всѣ положенія проблематичны, въ гипотетическомъ гипотеза проблематична и тезисъ ассерториченъ.

Согласно этому различію сужденій, Кантъ даетъ перечисленіе всѣхъ чистыхъ разсудочныхъ понятій, которыя онъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ называетъ категоріями, въ слѣдующей таблицѣ.

Чистыя разсудочныя понятія суть

- 1) по количеству: единство, множество, всеобщность;
- 2) по качеству: реальность, отрицаніе, ограниченіе;
- 3) по отношенію: субстанція, причина, взаимодействіе;
- 4) по модальности: возможность, существованіе, необходимость.

Такъ какъ однако чистыя разсудочныя понятія касаются только формы мышленія, то сами по себѣ они лишены всякаго содержанія, т. е. совсѣмъ не имѣютъ отношенія къ какому-нибудь предмету, но, какъ таковыя, совершенно пусты и не могутъ дать никакого познанія; а разъ въ качествѣ апіорныхъ понятій они не заимствованы ни изъ какого опыта, то возникаетъ вопросъ: съ какимъ правомъ можемъ мы приписывать ихъ въ нашихъ сужденіяхъ къ дѣйствительнымъ предметамъ, т. е. какимъ образомъ апіорныя понятія могутъ получать отношеніе къ этимъ предметамъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Кантъ называетъ дедукціей этихъ понятій (по аналогіи съ рѣшеніемъ вопроса: quid juris? также называемымъ дедукціей). Эта дедукція состоитъ въ слѣдующемъ: то, что относится къ предмету непосредственно, есть созерцаніе. Но нашъ разсудокъ ничего не можетъ созерцать, слѣдовательно, всякое разсудочное понятіе имѣетъ къ предметамъ лишь посредственное отношеніе, именно черезъ посредство созерцанія, т. е. онъ всегда долженъ имѣть въ качествѣ содержанія или объекта какое-нибудь созерцаніе или явленіе, въ противномъ случаѣ онъ совершенно пустъ и не имѣетъ никакого значенія. А разъ чистое понятіе содержитъ въ себѣ лишь форму мышленія или сужденія, то оно можетъ относиться къ предметамъ не иначе, какъ черезъ примѣненіе его въ качествѣ формы

синтетических суждений въ ихъ отношеніи къ явленіямъ. Но чистое понятие а priori отличается всеобщностью и внутренней необходимостью; слѣдовательно, оно опредѣляетъ въ синтетическомъ сужденіи связь между явленіями, какъ необходимую и общезначимую (напр., въ сужденіи: солнечный свѣтъ есть причина нагрѣванія камня, понятие причины указываетъ на то, что всякій разъ, когда камень достаточно долго освѣщается солнцемъ, онъ необходимо долженъ стать теплымъ). Но такое сужденіе, опредѣляющее связь явленій, какъ общезначимую и необходимую, называется опытнымъ сужденіемъ. Поэтому чистыя разсудочныя понятія получаютъ отношеніе къ предметамъ, лишь поскольку они даютъ форму для опытныхъ суждений. Ихъ объективная значимость основывается, слѣдовательно, лишь на томъ, что черезъ нихъ становится возможнымъ опытъ.

Когда такимъ образомъ, изъ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій, становится совершенно яснымъ, что они могутъ относиться къ предметамъ не иначе, какъ лишь поскольку черезъ нихъ становится возможнымъ опытъ, тогда Кантъ, доказавъ это, обращается къ изслѣдованію еще и субъективныхъ источниковъ, т. е. тѣхъ способностей или силъ души, которыя образуютъ апіорную основу возможности всякаго опыта. Эти способности суть — чувственность, сила воображенія и апперцепція.

Чувства доставляютъ намъ созерцанія, которыя, если они получаютъ связь въ сознаніи, называются воспріятіями. Но и каждое отдѣльное созерцаніе уже содержитъ въ себѣ извѣстное многообразіе, т. е. различныя воспріятія*), которыя, поскольку они даются нашими чувствами, существуютъ въ нашей душѣ обособленно и разсѣянны. Поэтому, если изъ такого многообразія созерцанія нужно образовать нѣкоторое единое представленіе, то для этого необходимо прежде всего обзрѣть все это многообразіе и затѣмъ связать и объединить его. А такъ какъ чувства сами не въ состояніи этого сдѣлать, поскольку они могутъ лишь воспринимать, а не объединять и связывать впечатлѣнія, то въ насъ должна, очевидно, существовать нѣкоторая дѣятельная способность, которая выполняетъ это объединеніе и связываніе; эту способность мы и называемъ силой воображенія. Такимъ образомъ, эта способность должна прежде всего различныя впечатлѣнія или многообразіе созерцаній сдѣлать предметомъ своей дѣятельности и какъ бы обзрѣть всѣ ихъ, т. е. аппрегендировать, а затѣмъ связать это многообразіе созерцаній и создать изъ него единый образъ. Это связываніе многообразнаго въ созерцаніи Кантъ называетъ поэтому синтезомъ аппре-

*) Здѣсь терминъ „воспріятіе“ употребленъ авторомъ, повидимому, не совсѣмъ въ томъ значеніи, какъ въ предыдущемъ предложеніи, а именно—въ смыслѣ, близко подходящемъ къ тому, что выражается словами: „впечатлѣніе“, „импрессія“. Б. Ф.

гензии въ созерцаніи. Такъ какъ, далѣе, это соединеніе многообразнаго въ одно цѣлое всегда совершается послѣдовательно, то оно возможно лишь черезъ то, что эти многообразныя представленія мы предварительно мысленно схватываемъ одно за другимъ. Но это предполагаетъ, что при переходѣ къ слѣдующимъ представленіямъ, я всегда воспроизвожу въ душѣ и предыдущія, потому что, если бы этого не было, т. е. если бы, переходя къ слѣдующимъ представленіямъ, я забывалъ предыдущія, то никогда не могло бы произойти и ихъ связываніе, т. е. никогда не могло бы возникнуть цѣльное представленіе. Слѣдовательно, сила воображенія должна въ то же время обладать способностью воспроизведенія, способностью соединять предыдущія воспріятія съ послѣдующими и, такимъ образомъ, представлять цѣлые ряды ихъ; итакъ, во вторыхъ, синтезъ аппрегензии въ созерцаніи долженъ всегда связываться еще и съ синтезомъ воспроизведенія въ воображеніи.

Но при этомъ всякое воспроизведеніе въ рядѣ представленій было бы бесполезнымъ, если бы мы не сознавали, что то, что мы мыслимъ, есть именно то самое, что мы мыслили въ предшествующемъ мгновеніи. Слѣдовательно, для того, чтобы изъ многообразнаго, ставшаго объектомъ послѣдовательнаго созерцанія и воспроизведенія, возникла мысль или понятіе, необходимо, въ третьихъ, еще и сознаніе или апперцепція, соединяющая все это многообразіе въ одно представленіе, т. е. дающая единство синтеза аппрегенціи и репродукціи и образующая изъ него нѣчто цѣльное. Кантъ называетъ это синтезомъ рекогниціи въ понятіи.

Итакъ, возможность опыта предполагаетъ тройкій синтезъ, именно: аппрегензии въ созерцаніи, репродукціи въ воображеніи и рекогниціи въ понятіи, черезъ посредство апперцепціи или сознанія.

Слѣдовательно то, что превращаетъ всѣ наши созерцанія въ мысли, изъ которыхъ затѣмъ уже возникаетъ познаніе, есть сознаніе идентичности аппрегендированныхъ и воспроизведенныхъ представленій. А эти представленія относятся къ нашему внутреннему состоянію; слѣдовательно, мыслимое сознаніе заключается въ сознаніи тождества нашего внутренняго состоянія. Но это сознаніе основывается на ощущеніи, данномъ черезъ посредство внутренняго чувства, и потому вполне эмпирично. Это эмпирическое сознаніе необходимо предполагаетъ однако чистое сознаніе, а priori предшествующее ему и впервые дѣлающее его возможнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ наше внутреннее состояніе течетъ и измѣняется, то измѣняется и эмпирическое сознаніе нашего внутренняго состоянія, а это значитъ, что мы никогда не могли бы знать, является ли наше внутреннее состояніе въ данный моментъ тождественнымъ съ тѣмъ, которое мы раньше себѣ представляли, если бы въ основѣ его а priori до всякаго ощущенія не лежало неиз-

мѣнное необходимое сознание нашего я. Это чистое неизмѣнное сознание нашего „я“, которое Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей, и есть именно то, что а priori связываетъ всѣ наши многообразныя представленія въ одно понятіе и сообщаетъ ихъ синтезу или связи требуемое единство. Итакъ, единство связи нашихъ многообразныхъ представленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность всякаго опыта, основываются въ концѣ концовъ на необходимомъ принципѣ а priori, именно на единствѣ чистаго неизмѣннаго сознания нашего „я“.

Но если единство связи нашихъ представленій покоится на необходимомъ принципѣ а priori, то и самое связываніе нашихъ многообразныхъ представленій должно основываться на томъ же необходимомъ апіорномъ принципѣ. Потому что, если бы этого не было, если бы сила воображенія аппрегенировала, ассоціировала и воспроизводила многообразное созерцанія совершенно случайно, безъ всякой законмѣрности, то эти многообразныя представленія безъ опредѣленной связи, представляли бы только безпорядочныя скопленія, и въ такомъ случаѣ изъ этого неопредѣленнаго совѣмъ случайнаго соединенія не могло бы возникнуть необходимаго единства а priori.

Слѣдовательно, чистое сознание предполагаетъ также чистую силу воображенія, т. е. способность связывать многообразное созерцанія въ аппрегензи и репродукціи согласно необходимымъ условіямъ а priori.

Такимъ образомъ, какъ связь многообразнаго въ созерцаніи посредствомъ аппрегензи и репродукціи, такъ и единство этой связи, въ силу котораго она только и становится мыслью, покоится на необходимыхъ условіяхъ, которыя уже до всякаго опыта, т. е. а priori, заложены въ нашемъ разсудкѣ, и которыя, слѣдовательно, впервые дѣлаютъ возможнымъ всякое познаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякій опытъ.

Но представленіе условія, по которому происходитъ связываніе извѣстнаго многообразія, называется правиломъ, если же это связываніе необходимо, — з а к о н о мъ. Слѣдовательно, возможность опыта основана на извѣстныхъ правилахъ и апіорныхъ законахъ разсудка. А такія правила и законы разсудка предполагаютъ чистыя понятія а priori. Возможность опыта основывается, слѣдовательно, на чистыхъ разсудочныхъ понятіяхъ а priori. Такъ какъ далѣе то, что впервые дѣлаетъ возможнымъ всякое познаніе, называется его формой, то чистыя разсудочныя понятія или категоріи составляютъ форму всякаго возможнаго опытнаго познанія и имѣютъ, слѣдовательно, необходимое отношеніе ко всѣмъ предметамъ возможнаго опыта, т. е. ко всѣмъ явленіямъ, такъ что послѣднія лишь при посредствѣ этихъ категорій находятся другъ съ другомъ въ такой непрерывной связи и единствѣ, что могутъ быть названы законмѣрнымъ цѣлымъ или истиннымъ опытомъ. Такимъ обра-

зомъ, тотъ способъ, которымъ чистыя разсудочныя понятія а priori относятся къ предметамъ, т. е. могутъ получать объективную реальность, находятъ свое объясненіе, и, слѣдовательно, дедукція этихъ категорій представляется доказанной.

Такимъ образомъ, оказывается, что чистыя разсудочныя понятія не происходятъ изъ опыта и не заимствуются изъ него, а скорѣе, напротивъ, самое его происхожденіе и возможность обусловлены этими понятіями. Такъ какъ однако они представляютъ собою лишь формы всякаго познанія предметовъ, то сами по себѣ они лишены всякаго содержанія и, какъ таковыя, не указываютъ ни на какой предметъ или матеріалъ познанія, но заключаютъ въ себѣ лишь необходимыя условія, при которыхъ разсудокъ только и можетъ познавать предметы, уже данныя непосредственно какимъ-то другимъ образомъ. А такъ какъ предметы не могутъ быть намъ даны непосредственно иначе, какъ черезъ чувственность, то чистыя разсудочныя понятія могутъ имѣть непосредственное отношеніе только къ предметамъ чувственности, т. е. явленіямъ. Поэтому, если бы захотѣли примѣнить ихъ къ вещамъ въ себѣ, то они оказались бы совершенно пустыми понятіями безъ всякаго предмета, т. е. безъ объективной реальности и, слѣдовательно, безъ всякаго содержанія и значенія. Такимъ образомъ, относительно того, что представляютъ собою вещи въ себѣ, разсудокъ можетъ научить насъ такъ же мало, какъ и чувственность, и точно такъ же, какъ мы не имѣемъ права утверждать, что вещи въ себѣ находятся въ пространствѣ и времени, не имѣемъ мы права говорить и того, что вещи въ себѣ обладаютъ величиной, что онѣ—субстанціи, находятся въ отношеніи причинны и дѣйствія и т. п.

Отнесеніе какого-нибудь чистаго понятія къ явленіямъ Кантъ называетъ его эмпирическимъ примѣненіемъ; отнесеніе же его къ вещамъ въ себѣ онъ называетъ его трансцендентальнымъ*) примѣненіемъ. Чистыя разсудочныя понятія предназначены, слѣдовательно, исключительно для эмпирическаго, а отнюдь не для трансцендентальнаго примѣненія.

2.

Аналитика основоположеній.

Какъ было показано, чистыя разсудочныя понятія не заключаютъ въ себѣ никакого матеріала или содержанія познанія, но составляютъ лишь его интеллектуальную форму, т. е. тѣ всеобщія условія или правила, подъ которыя должны подводиться всѣ явленія. Подводить что-

*) Здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, терминъ „трансцендентальный“ употребляется Кантомъ въ смыслѣ „трансцендентный“. В. Ф.

разъ, такъ какъ послѣдній никогда не можетъ достигнуть всеобщности понятія, имѣющаго значеніе относительно всѣхъ возможныхъ треугольниковъ. Поэтому для треугольника вообще мы имѣемъ въ нашей мысли лишь схему, т. е. правило, по которому сила воображенія опредѣляетъ наше созерцаніе согласно нѣкоторому всеобщему понятію. Точно также понятіе собаки обозначаетъ лишь правило, согласно которому моя сила воображенія, не ограничиваясь какимъ-либо единичнымъ образомъ, даннымъ мнѣ въ опытѣ, создаетъ обладающій всеобщностью образъ четвероногаго животнаго. Чистый образъ всѣхъ ви́шнихъ величинъ (*quantorum*) есть пространство, а чистый образъ всѣхъ предметовъ чувствъ вообще—время. По чистая схема величины (*quantitatis*), какъ разсудочнаго понятія, есть число, т. е. представленіе, обнимающее собой послѣдовательное присоединеніе одной единицы къ другой (однородной); другими словами, число есть не что иное, какъ единство синтеза многообразнаго въ созерцаніи вообще, осуществляющееся черезъ то, что самое время создается мною въ аппрегензіи моего созерцанія.

Схема реальности, т. е. того, что соотвѣтствуетъ ощущенію вообще, и понятіе чего указываетъ, слѣдовательно, на бытіе (во времени), есть постоянное созиданіе этой реальности во времени, въ теченіе котораго отъ ощущенія, обладающаго нѣкоторой величиной, мы переходимъ къ его исчезновенію или, наоборотъ, отъ отсутствія ощущенія восходимъ къ нѣкоторой опредѣленной его величинѣ.

Схема субстанціи есть постоянство реальнаго во времени, т. е. представленіе его какъ нѣкотораго субстрата эмпирическихъ временныхъ опредѣленій, который остается даже тогда, когда все остальное измѣняется. Схема причинности есть послѣдовательность многообразнаго, поскольку она подчинена нѣкоторому правилу. Схема общенія субстанцій есть сосуществованіе опредѣленій однихъ субстанцій съ опредѣленіями другихъ согласно всеобщему правилу. Схема возможности есть согласіе связи различныхъ представленій съ условіями времени вообще, т. е. отнесеніе представленія данной вещи къ какому бы то ни было времени. Схема дѣйствительности есть существованіе въ опредѣленное время. Схема необходимости есть существованіе во всякое время.

Если сопоставить все это вмѣстѣ, то станетъ яснымъ, что схема количества содержитъ въ себѣ и дѣлаетъ доступнымъ для представленія созиданіе самого времени или временной рядъ, схема качества—наполненіе или содержаніе времени, схема отношенія—взаимоотношеніе другъ къ другу воспріятій во всякое время или временной порядокъ и, наконецъ, схема модальности—время, какъ коррелятъ опредѣленія предмета въ отношеніи того, принадлежитъ ли онъ и какъ именно принадлежитъ ко времени, или — всю совокупность времени въ отношеніи

всѣхъ возможныхъ предметовъ, и что, слѣдовательно, всѣ вообще схемы чистыхъ разсудочныхъ понятій суть не что иное, какъ апріорныя опредѣленія во времени по правиламъ. Но такъ какъ время есть дѣйствительная форма внутренняго чувства, то отсюда становится очевиднымъ, что примѣненіе схемъ чистыхъ разсудочныхъ понятій ограничивается лишь связываніемъ многообразія созерцанія во внутреннемъ чувствѣ, и тѣмъ самымъ косвенно — приведеніемъ сознанія къ единству; эти схемы оказываются, такимъ образомъ, истинными и единственными условіями отнесенія чистыхъ разсудочныхъ понятій къ объектамъ и созданія такимъ путемъ объективной реальности. Такъ какъ однако всѣ эти схемы суть временныя опредѣленія и, слѣдовательно, касаются лишь формы чувственности, то очевидно, что объективная реальность чистыхъ разсудочныхъ понятій ограничена условіями, заложенными не въ разсудкѣ, а въ чувственности, и что, слѣдовательно, они имѣютъ значеніе для предметовъ не поскольку послѣдніе существуютъ сами по себѣ, а лишь поскольку они намъ являются.

Указавъ на схемы или условія, при посредствѣ которыхъ чистыя разсудочныя понятія примѣняются къ предметамъ, Кантъ переходитъ затѣмъ къ самому изслѣдованію всѣхъ основоположеній чистаго разсудка.

Высшимъ основоположеніемъ всѣхъ аналитическихъ сужденій является законъ противорѣчія, который гласитъ: ни одной вещи не свойственъ предикатъ, который ей противорѣчитъ. Это положеніе есть вообще условіе всѣхъ возможныхъ сужденій, все равно, относятся ли они къ предмету и къ какому именно, такъ какъ всякое сужденіе, противорѣчащее само себѣ, уничтожаетъ само себя и лишено, слѣдовательно, всякаго смысла, каково бы ни было его содержаніе. Поэтому законъ противорѣчія является всеобщимъ и вполне достаточнымъ принципомъ всѣхъ аналитическихъ сужденій. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ такихъ сужденіяхъ понятіе предиката заключается уже въ понятіи субъекта, то все противорѣчащее понятію субъекта всегда съ полнымъ правомъ отрицается здѣсь въ предикатѣ, понятіе же самого субъекта съ полнымъ правомъ утверждается въ немъ. Но для синтетическихъ сужденій законъ противорѣчія хотя и является, правда, *conditio sine qua non*, однако не будетъ уже для нихъ достаточнымъ принципомъ ихъ истинности. Дѣйствительно, въ виду того, что понятіе предиката вовсе не содержится здѣсь въ понятіи субъекта, можно, нисколько не противорѣча себѣ, съ равнымъ правомъ и отрицать и утверждать этотъ предикатъ о данномъ субъектѣ. Такъ, напримѣръ, какъ въ положеніи: солнечный свѣтъ есть причина теплоты, такъ и въ противоположномъ ему: солнечный свѣтъ не есть причина теплоты, нѣтъ ни малѣйшаго противорѣчія. Правда, до сихъ поръ закону противорѣчія придавали видъ синтетическаго положенія, связывая его съ понятіемъ

времени, и выражали его въ формулѣ: невозможно, чтобы нѣчто одновременно и было и не было. Однако въ этой формулѣ совершенно излишне не только слово невозможно, такъ какъ оно заключается уже въ положеніи, что вещь не можетъ въ одно и то же время и быть и не быть, но и слова въ одно и то же время тоже совершенно не относятся къ закону противорѣчія, такъ какъ въ качествѣ чисто логическаго основоположенія онъ имѣетъ значеніе для всѣхъ возможныхъ познаній и вовсе не долженъ быть ограничиваемъ временными условіями.

Синтетическія основоположенія, слѣдовательно, помимо закона противорѣчія требуютъ еще совершенно иного принципа. Изъ предыдущаго же ясно, что всякое синтетическое познаніе а priori возможно лишь постольку, поскольку на немъ основана возможность опыта. Поэтому высшимъ принципомъ всѣхъ синтетическихъ сужденій является слѣдующій: всякая связь чистыхъ понятій обладаетъ объективной значимостью лишь постольку, поскольку черезъ нее возникаетъ опытное сужденіе. Изъ однихъ понятій никакое познаніе предмета поэтому невозможно. Всѣ синтетическія основоположенія чистаго разсудка представляютъ собой, слѣдовательно, не что иное, какъ основоположенія возможности опыта. Наука, заключающая въ себѣ такіе всеобщіе принципы возможнаго опыта, называется чистымъ естествознаніемъ или физиологіей *). Отсюда и становится яснымъ, какимъ образомъ возможно чистое естествознаніе, именно постольку всѣ явленія, согласно различнымъ формамъ своего созерцанія, подводятся подъ чистыя разсудочныя понятія, и постольку черезъ это возникаютъ синтетическія сужденія а priori, связывающія явленія необходимымъ образомъ; эти-то положенія и образуютъ систему природы, предшествующую всякому эмпирическому познанію ея и впервые дѣлающую такое познаніе возможнымъ. Вотъ почему синтетическія основоположенія чистаго разсудка являются въ то же время всеобщими законами природы или основоположеніями естествознанія.

Отсюда вытекаетъ, слѣдовательно, что высшее законодательство природы лежитъ исключительно въ насъ самихъ, т. е. въ нашемъ разсудкѣ, и потому мы не должны абстрагировать или выводить всеобщіе законы природы изъ природы при помощи опыта, но, наоборотъ, искать природу съ ея всеобщей закономѣрностью исключительно въ условіяхъ ея возможности, заложенныхъ въ нашей чувственности и нашемъ разсудкѣ. Поэтому положеніе: разсудокъ не заимствуетъ свои законы а priori изъ природы, но самъ предписываетъ ихъ ей, слѣдуетъ признать хотя съ виду и парадоксальнымъ, но въ дѣйствительности вполне достовернымъ положеніемъ.

*) Въ смыслѣ ученія о природѣ. Б. Ф.

При этомъ таблица синтетическихъ основоположеній чистаго разсудка цѣликомъ выводится изъ таблицы чистыхъ разсудочныхъ понятій. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ послѣднія опредѣляютъ собой всеобщія формы всѣхъ возможныхъ синтетическихъ сужденій, то должно, очевидно, существовать какъ разъ столько же основныхъ родовъ синтетическихъ основоположеній чистаго разсудка, сколько существуетъ родовъ чистыхъ разсудочныхъ понятій. Итакъ, согласно вышеприведенной таблицѣ категорій существуетъ 4 главныхъ класса синтетическихъ основоположеній, которымъ Кантъ даетъ слѣдующія наименованія:

- 1) аксіомы созерцанія,
- 2) антиципаціи воспріятія,
- 3) аналогіи опыта
- 4) постулаты эмпирическаго мышленія вообще.

Первые два рода основоположеній онъ называетъ математическими, а два вторые динамическими основоположеніями потому, что хотя и тѣ и другія обладаютъ совершенной достовѣрностью, но первымъ двумъ свойственна интуитивная достовѣрность, а вторымъ—лишь дискурсивная.

I. Аксіома созерцанія гласитъ: всѣ явленія въ качествѣ созерцаній суть экстенсивныя величины. Доказательство. Въ самомъ дѣлѣ, величина называется экстенсивной, когда представленіе цѣлаго становится возможнымъ лишь черезъ представленіе его частей. Но чистымъ созерцаніемъ во всѣхъ явленіяхъ оказывается или пространство или время, и въ обоихъ нихъ представленіе цѣлаго возможно лишь черезъ представленіе его частей; такъ напримѣръ, я не могу представить себѣ ~~линии~~ ^{линии}, не проведя ея предварительно мысленно, т. е. не создавая ея постепенно, начиная съ какого-нибудь одного пункта, во всѣхъ ея частяхъ по порядку, и точно также я не могу представить себѣ никакой временной величины, не создавши предварительно. посредствомъ послѣдовательнаго перехода отъ одного мгновенія къ другому каждой временной части, заключенной въ этой величинѣ. Итакъ, въ качествѣ созерцаній всѣ явленія суть величины экстенсивныя.

На этой аксіомѣ созерцанія основывается примѣнимость чистой математики къ предметамъ опыта, такъ что все, чему она учитъ, имѣетъ полную силу и по отношенію къ этимъ предметамъ. Напримѣръ, безконечная дѣлимость. Всѣ возраженія противъ этого являются, слѣдовательно, лишь уловками ложно направленнаго разума, ошибочно думающаго освободить предметы чувствъ отъ формальнаго условія нашей чувственности и разсматривающаго ихъ какъ вещи въ себѣ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ они суть лишь явленія.

II. Основоположеніе антиципацій воспріятія гласитъ: во всѣхъ

явленіяхъ ощущеніе и та реальность, которая соотвѣтствуетъ ощущенію въ предметѣ (*realitas phaenomenon*) обладаютъ интенсивной величиной, т. е. степенью. Доказательство. Въдѣ каждое отдѣльное ощущеніе наполняетъ собою только одно мгновеніе и, слѣдовательно, не имѣетъ экстенсивной величины. Между тѣмъ каждое ощущеніе способно уменьшаться, такъ что оно можетъ убывать и постепенно совершенно исчезать. Но то, что въ эмпирическомъ созерцаніи соотвѣтствуетъ ощущенію, называется реальностью (*realitas phaenomenon*); то же, что соотвѣтствуетъ отсутствію его—отрицаніемъ=0. Поэтому между реальностью въ явленіи и ея отрицаніемъ существуетъ непрерывная связь черезъ множество возможныхъ промежуточныхъ ощущеній, которыя становятся все меньше, пока, наконецъ, не дѣлаются=0; другими словами, реальное въ явленіи имѣетъ величину, которая однако не экстенсивна, а аппрегендируется лишь какъ единство, въ которомъ множество можетъ быть представлено лишь посредствомъ приближенія къ отрицанію. Такая величина и называется интенсивной величиной или степенью. Слѣдовательно, каждая реальность въ явленіи имѣетъ интенсивную величину или степень. Напримѣръ, всякій цвѣтъ, возьмемъ хоть красный, обладаетъ извѣстной степенью, которая, какъ бы мала она ни была, никогда не есть еще самая малая степень, и также обстоитъ дѣло съ теплотой, тяжестью, упругостью и т. д.

Изъ этого основоположенія слѣдуетъ:

1) Что всѣ явленія какъ въ отношеніи экстенсивности, такъ и интенсивности представляютъ собою постоянныя или непрерывныя величины, т. е. такія, въ которыхъ ни одна часть не является самой малой изъ возможныхъ или простой, и которыя поэтому обыкновенно называютъ также текучими величинами; въ связи частей самого явленія нѣтъ, слѣдовательно, мѣста никакимъ скачкамъ (*non datur saltus*).

2) Такъ какъ всякое чувство должно обладать извѣстной степенью воспримчивости къ ощущеніямъ, то невозможно никакое воспріятіе, и, слѣдовательно, невозможенъ никакой опытъ, который непосредственно или посредственно (при помощи какого угодно ухищренія въ умозаключеніи) доказывалъ бы совершенное отсутствіе всякой реальности, т. е. изъ опыта никогда нельзя заимствовать доказательства, которое касалось бы признанія пустого пространства или пустого времени, и между явленіями не существуетъ, слѣдовательно, никакого промежутка или перерыва (*non datur hiatus*). Въ самомъ дѣлѣ, совершенное отсутствіе реального въ чувственномъ созерцаніи, во-первыхъ, совершенно не можетъ быть воспринято непосредственно, а во-вторыхъ, никогда не можетъ быть выведено изъ этого созерцанія также и посредствомъ умозаключенія, потому что одно явленіе всегда обладаетъ большей

степени реальности, чѣмъ другое. И дѣйствительно, такъ какъ при неизмѣнной экстенсивной величинѣ явленія степень его реальности можетъ тѣмъ не менѣе убывать черезъ безконечный рядъ ступеней до нуля или пустоты, то должны, очевидно, существовать безконечно различныя степени реальности, наполняющія пространство или время, и при одинаковой экстенсивной величинѣ двухъ явленій интенсивная величина въ одномъ явленіи можетъ быть однако больше, чѣмъ въ другомъ. Такъ энергія, наполняющая пространство, напримѣръ теплота, а также и всякая другая реальность можетъ до безконечности убывать въ своихъ степеняхъ, но все же и при этихъ меньшихъ степеняхъ совершенно такъ же, какъ и раньше, наполнять то же самое пространство, не оставляя ни малѣйшей части его пустой. Поэтому предположеніе естествоиспытателей, что реальное въ пространствѣ повсюду одинаково и можетъ различаться лишь по своей экстенсивной величинѣ, т. е. массѣ, неосновательно; а разъ это такъ, то неврѣно также и утвержденіе, что, вслѣдствіе того, что въ тѣлахъ одинаковаго объема мы все же воспринимаемъ различное количество матеріи, и самый этотъ объемъ, какія бы вещества его ни наполняли, долженъ всегда въ той или иной мѣрѣ заключать въ себѣ пустыя пространства.

Впрочемъ, антиципаціей воспріятія Кантъ называетъ это второе основоположеніе потому, что оно а priori опредѣляетъ то, что такъ или иначе все же относится къ эмпирическому познанію, а именно то, что должно быть найдено въ каждомъ вообще ощущеніи, какъ таковомъ; разсудокъ, слѣдовательно, страннымъ образомъ предвосхищаетъ здѣсь опытъ какъ разъ въ томъ, что касается его матеріи, которую опять таки можно почерпнуть только изъ него самого, т. е. опыта.

III. Общее основоположеніе аналогій опыта таково: всѣ явленія а priori подчинены по своему бытію правиламъ, опредѣляющимъ ихъ взаимное отношеніе во времени.

Доказательство. Въдѣ время есть форма всѣхъ явленій, слѣдовательно, мы можемъ опредѣлять явленія по ихъ бытію лишь постольку, поскольку мы сознаемъ ихъ взаимное отношеніе во времени. Однако если это многообразное сознаніе явленій различныхъ по своимъ временнымъ отношеніямъ должно стать для насъ познаніемъ, то оно необходимо должно быть объединено въ одномъ первоначальномъ сознаніи, и потому между всѣми явленіями по ихъ отношенію во времени должна существовать нѣкоторая необходимая связь, т. е. синтетическое единство. Но эта связь не можетъ быть дана самими явленіями, т. е. опытомъ, такъ какъ каждое явленіе, какъ нѣчто отдѣльное, само по себѣ ничего не говоритъ намъ о какой-либо необходимой связи его съ чѣмъ-нибудь другимъ. Такимъ образомъ, эта связь должна быть а priori и давать изъ

вѣстныя правила всеобщаго опредѣленія во времени, которымъ подчинены всѣ явленія.

Эти-то правила Кантъ и называетъ аналогіями опыта. Въ математикѣ аналогіи обозначаютъ формулы, выражающія равенство двухъ количественныхъ отношеній, и онѣ всегда конститутивны, т. е. черезъ три данныхъ члена пропорціи всегда данъ также и четвертый. Напротивъ, въ философіи подѣ аналогіей Кантъ разумѣетъ лишь равенство двухъ качественныхъ отношеній, гдѣ я по тремъ даннымъ членамъ могу познать лишь отношеніе ихъ къ четвертому члену, но не его самого, хотя и имѣю правило для того, чтобы искать его въ опытѣ и найти въ послѣднемъ его признакъ.

Аналогіи опыта суть, слѣдовательно, не что иное, какъ правила, по которымъ изъ воспріятій должно возникать не воспріятіе же, а лишь единство опыта, и потому они не имѣютъ конститутивнаго значенія въ качествѣ основоположеній о предметахъ (явленіяхъ), подобно аксіомамъ созерцанія и антиципаціямъ воспріятія, а лишь регулятивное, т. е. когда намъ дано одно воспріятіе во временномъ отношеніи къ другому, (хотя бы и неопредѣленному), то аналогіи опыта не учатъ насъ а priori, каковы эти другія воспріятія, и какою они обладаютъ величиной, а лишь тому, какимъ образомъ одно воспріятіе по своему бытію необходимо связывается съ другимъ въ данномъ модѣ времени. А такъ какъ вообще существуетъ три моды времени, именно: постоянство или продолжительность (существованіе во всякое время), послѣдовательность (существованіе въ разное время) и сосуществованіе (существованіе въ одно и то же время), то существуетъ вообще 3 различныхъ аналогіи опыта.

Первая аналогія опыта есть основоположеніе постоянства и гласитъ такъ: всѣ явленія содержатъ въ себѣ нѣчто постоянное (субстанцію) въ качествѣ самого предмета и нѣчто измѣняющееся (акциденцію) какъ только опредѣленіе, т. е. въ качествѣ способа существованія предмета.

Доказательство. Вѣдь всѣ явленія находятся во времени, или слѣдуя одно за другимъ или одновременно. Но наша аппрегензія многообразнаго въ явленіи всегда происходитъ въ извѣстной послѣдовательности и, слѣдовательно, всегда измѣняется, поэтому сама по себѣ эта аппрегензія не можетъ научить насъ, существуетъ ли подлежащее ей многообразное одновременно или въ процессѣ слѣдованія, поскольку въ основѣ этого многообразнаго не лежитъ нѣчто, что существуетъ во всякое время, т. е. нѣчто пребывающее и постоянное, по отношенію къ которому всякая смѣна и сосуществованіе суть не что иное, какъ только различные способы (моды времени) существованія этого постоянного. Такимъ образомъ, только въ постоянномъ возможны

временныя отношенія, поэтому оно является субстратомъ всѣхъ временныхъ опредѣленій, а, слѣдовательно, также и условіемъ возможности опыта; и именно при такомъ субстратѣ всякое существованіе и всякое измѣненіе во времени должно быть разсматриваемо лишь какъ *modus* существованія того, что пребываетъ и остается. Словомъ, во всѣхъ явленіяхъ постоянное есть самъ предметъ, т. е. субстанція (*phaenomenon* *); а все, что измѣняется или можетъ измѣняться, относится лишь къ способу существованія субстанціи и, слѣдовательно, къ ея опредѣленіямъ, т. е. къ ея акциденціямъ.

Доказать это основоположеніе постоянства никогда еще не удавалось ни одному философу. На немъ покоится старое положеніе: изъ ничего ничего не возникаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если то, что въ явленіи называютъ субстанціей, должно быть настоящимъ субстратомъ всѣхъ временныхъ опредѣленій, то всякое существованіе какъ въ прошедшемъ, такъ и въ будущемъ должно опредѣляться исключительно и единственно только этой субстанціей, и потому самое слово субстанція уже предполагаетъ ея существованіе во всякое время, и два положенія древнихъ: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, неразрывно связаны поэтому другъ съ другомъ, и при этомъ не слѣдуетъ понимать дѣло такъ, будто первое положеніе направлено противъ зависимости міра отъ вѣншей причины (хотя бы только по своей субстанціи), такъ какъ эти положенія относятся вовсе не къ вещамъ въ себѣ, а лишь къ ихъ явленіямъ въ сферѣ опыта, — явленіямъ, единство которыхъ совершенно не было бы возможно, если бы мы допускали возникновеніе новыхъ субстанціальныхъ по своей природѣ вещей, потому что тогда уничтожалось бы тождество субстрата, на почвѣ котораго всѣ измѣненія только и могутъ получить полное единство.

На этомъ основоположеніи о постоянствѣ субстанціи основывается также и исправленіе понятія измѣненія. Возникновеніе и уничтоженіе не есть измѣненіе того, что возникаетъ и уничтожается. Измѣненіе есть только извѣстный способъ существованія одного и того же предмета. Поэтому все, что измѣняется, въ сущности остается пребывающимъ, смѣнѣ же подлежатъ лишь его состоянія, и, слѣдовательно, можно сказать, что только постоянное (субстанція) измѣняется, измѣнчивое же не испытываетъ никакихъ измѣненій, а лишь смѣну, поскольку однѣ акциденціи постоянно исчезаютъ, а другія возникаютъ. Измѣненіе можетъ поэтому восприниматься лишь въ субстанціяхъ, и, слѣдовательно, самое возникновеніе или уничтоженіе никоимъ образомъ не могутъ быть восприняты, какъ таковыя. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы предположили, что нѣчто возникло изъ ничего, т. е. абсо-

*) Являющееся.

лютно, то мы должны были бы имѣть также и моментъ времени, когда его не было. Но этотъ моментъ мы неизбежно должны были бы связать съ существованіемъ вещей, которыя уже были на лицо раньше и продолжали существовать вплоть до возникновенія этой новой вещи, потому что предшествованіе пустого времени не есть предметъ воспріятія, и, слѣдовательно, то, что возникаетъ, было бы тогда лишь опредѣленіемъ того, что уже раньше было и продолжало существовать, т. е. было бы лишь акциденціей этого послѣдняго, а не субстанціей. Точно также обстоитъ дѣло и съ уничтоженіемъ, потому что оно предполагаетъ эмпирическое представленіе времени, когда явленія уже нѣтъ больше.

Второй аналогіей опыта является основоположеніе возникновенія, которое гласитъ такъ: все, что происходитъ (получаетъ бытіе), предполагаетъ нѣчто, за чѣмъ оно слѣдуетъ по правилу.

Доказательство. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ фактъ, что нѣчто происходитъ, т. е. что возникаетъ нѣкоторое состояніе, котораго раньше не было, это никоимъ образомъ не можетъ быть воспринято эмпирически, поскольку ему не предшествуетъ какое-либо явленіе, не содержащее въ себѣ этого состоянія, потому что дѣйствительность, слѣдующая за пустымъ временемъ, т. е. возникновеніе, которому не предшествовало бы никакое состояніе вещей, такъ же не можетъ быть воспринято, какъ и самое пустое время. Поэтому всякое воспріятіе чего-либо, что происходитъ, предполагаетъ нѣкоторое другое воспріятіе, предшествующее ему, за которымъ оно слѣдуетъ и при томъ такъ, что самый порядокъ того, что должно предшествовать и что должно слѣдовать, не можетъ быть обращенъ, представляя собою нѣчто вполне опредѣленное. Но надо замѣтить, однако, что наша аппрегензія многообразнаго въ явленіи,—независимо отъ того, существуетъ ли въ дѣйствительности это многообразное одновременно или въ порядкѣ слѣдованія,—всегда происходитъ послѣдовательно, поэтому сама по себѣ эта аппрегензія никогда не можетъ научить насъ, что А предшествуетъ, а В слѣдуетъ за нимъ, или тому, которое изъ нихъ является собственно предшествующимъ и какое послѣдующимъ. Потому что простое слѣдованіе въ аппрегензіи еще не даетъ мнѣ права заключать къ послѣдовательности въ самомъ объектѣ. Напримѣръ, если я послѣдовательно разсматриваю многообразное въ явленіи какого-либо дома, то отсюда я не могу еще заключить, что это многообразное и на самомъ дѣлѣ объективно находится въ порядкѣ слѣдованія. Поэтому, если воспріятіе того, что происходитъ, должно быть возможно, то въ многообразіи явленій долженъ существовать такой объективный порядокъ, чтобы аппрегензія того, что происходитъ, всегда необходимо слѣдовала за аппрегензіей того, что предшествуетъ, по нѣкоторому разъ навсегда опредѣленному правилу. Потому что только такимъ образомъ то, что происходитъ, можетъ получить свое опредѣленное мѣсто во времени, а именно если въ предшествующемъ состоя-

ніи предполагается нѣчто, вслѣдъ за чѣмъ первое слѣдуетъ всегда, т. е. по нѣкоторому правилу; напримѣръ, если я разсматриваю многообразное въ явленіи дома, то совершенно безразлично, начну ли я при этомъ сверху или снизу; порядокъ въ слѣдованіи моихъ аппрегензій здѣсь совершенно произволенъ. Но если я смотрю на судно, плывущее по теченію, то я не могу воспринять его сначала ниже по теченію, а затѣмъ выше, наоборотъ, я неизбежно вижу его сперва выше по теченію, а потомъ ниже; порядокъ въ слѣдованіи воспріятій здѣсь, слѣдовательно, опредѣленъ, и одни воспріятія связаны съ другими, такъ что субъективное слѣдованіе въ аппрегензіи обусловлено здѣсь объективной послѣдовательностью въ самомъ явленіи при посредствѣ необходимаго правила. Итакъ, все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто, за чѣмъ оно слѣдуетъ по правилу. Изъ этого основоположенія возникновенія (Erzeugung) вытекаетъ, такимъ образомъ, законъ природы: ничто не происходитъ въ силу слѣпного случая (in mundo non datur casus).

А такъ какъ то, вслѣдъ за чѣмъ нѣчто наступаетъ необходимо, т. е. по правилу, называется причиной этого нѣчто, то основоположеніе возникновенія можетъ быть вкратцѣ выражено такъ: все, что происходитъ, имѣетъ свою причину. Поэтому, хотя дѣло и имѣетъ такой видъ, какъ будто понятіе причины мы получаемъ изъ опыта, извлекая изъ воспріятія правило, что извѣстныя событія никогда не наступаютъ иначе, какъ вслѣдъ за одними и тѣми же предшествующими имъ явленіями, и что такъ должно происходить всегда и, слѣдовательно, необходимо,—однако неправильность этого утвержденія видна хотя бы уже изъ того, что въ такомъ случаѣ положеніе: все, что происходитъ, имѣетъ свою причину, было бы столь же случайно, какъ и самый опытъ, и, слѣдовательно, его необходимость и всеобщность были бы только вымышленными. Напротивъ, дѣло скорѣе обстоитъ такъ, что понятіе причины мы только потому и можемъ извлечь изъ опыта, что нашъ разсудокъ уже а priori привнесъ это понятіе въ опытъ.

Въ самомъ дѣлѣ, наблюдаемую въ опытѣ послѣдовательность событій мы только тогда можемъ приписать объекту и отличить ее отъ субъективного слѣдованія въ нашей аппрегензіи, когда эта послѣдовательность опредѣляется нѣкоторымъ правиломъ, принуждающимъ насъ слѣдовать именно этому порядку воспріятій, а не какому-либо другому. Наши представленія не могутъ существовать сами по себѣ, но остаются лишь субъективными опредѣленіями и модификаціями насъ самихъ. Такъ что если они должны имѣть какое-либо отношеніе къ предмету, т. е. получить объективную реальность, то это можетъ произойти лишь благодаря тому, что ихъ связь извѣстнымъ образомъ дѣлается необходимой и подчиняется нѣкоторому правилу, и что ихъ временныя отношенія необходимо подчиняются, такимъ образомъ, извѣстному порядку.

Такъ какъ тотъ фактъ, что предшествующее время необходимымъ образомъ опредѣляетъ послѣдующее, — поскольку къ послѣдующему мы можемъ притти не иначе, какъ черезъ предшествующее, — является необходимымъ закономъ нашей чувственности и вмѣстѣ съ тѣмъ формальнымъ условіемъ всѣхъ воспріятій, то неизбѣжнымъ закономъ эмпирическаго представленія временнаго ряда будетъ также и то, что явленія, относящіяся къ прошедшему времени, опредѣляютъ собою всякое бытіе въ послѣдующемъ времени или, другими словами, устанавливаютъ его по нѣкоторому правилу, такъ какъ вѣдъ непрерывность временной связи мы можемъ эмпирически познать лишь въ явленіяхъ. Законъ достаточнаго основанія является поэтому основой возможности опыта, т. е. возможности объективнаго познанія явленій въ смыслѣ ихъ связи въ послѣдовательности времени. На это, правда, можно было бы возразить, что это положеніе причинности примѣнимо лишь къ послѣдовательности явленій, между тѣмъ причина и дѣйствіе часто существуютъ одновременно, напримѣръ, нагрѣтая печь и теплота комнаты, шаръ и производимое имъ углубленіе въ подушкѣ. Однако нужно обратить вниманіе на то, что здѣсь имѣется въ виду только порядокъ времени, а не самое теченіе его; отношеніе причины къ дѣйствію останется даже въ томъ случаѣ, если бы не протекло никакого времени. Углубленіе въ подушкѣ появляется, правда, одновременно съ давленіемъ шара, но если въ подушкѣ почему-либо уже есть углубленіе, то за этимъ не слѣдуетъ давленія свинцоваго шара *).

Понятіе причины приводитъ насъ, такимъ образомъ, къ понятію дѣйствія, послѣднее — къ понятію силы, а понятіе силы — къ понятію субстанции; именно: гдѣ есть дѣйствіе, а, слѣдовательно, дѣятельность и сила, тамъ есть субстанція. Въ самомъ дѣлѣ, всякое дѣйствіе состоитъ въ томъ, что нѣчто происходитъ, т. е. всякое дѣйствіе содержится въ томъ, что подлежитъ измѣненію и что характеризуетъ время въ послѣдовательности его моментовъ; поэтому послѣднимъ субъектомъ всего измѣнчиваго является субстратъ всякаго измѣненія, другими словами — пребывающее или субстанція.

Изъ этого основоположенія причинности вытекаетъ, наконецъ, законъ непрерывности всѣхъ измѣненій. Потому что, если вещь измѣняется, т. е. переходитъ изъ состоянія *a* въ другое состояніе *b*, то между тѣмъ мгновеніемъ, когда она выходитъ изъ перваго состоянія, и тѣмъ, когда она входитъ въ другое состояніе, всегда протекаетъ нѣкоторое время, и, слѣдовательно, въ теченіе этого времени она должна находиться въ

*) Въ порядкѣ времени давленіе шара (или другое какое-нибудь аналогичное явленіе) и здѣсь будетъ мыслиться предшествующимъ, т. е. обуславливающимъ углубленіе въ подушкѣ. Б. Ф.

какомъ-нибудь промежуточномъ состояніи, находящемся между первымъ и вторымъ состояніемъ. Такимъ образомъ, причина вызываетъ соответствующія измѣненія не сразу, но подобно тому, какъ время отъ перваго момента до втораго возрастаетъ черезъ непрерывный рядъ промежуточныхъ мгновеній, такъ точно и величина реальности измѣненія создается постепенно черезъ цѣлый рядъ меньшихъ степеней измѣненія, содержащихся между первымъ и послѣднимъ моментомъ. Всякое измѣненіе возможно, слѣдовательно, лишь благодаря непрерывному дѣйствію причины, которая, поскольку она въ своемъ дѣйствіи однородна, называется моментомъ, и измѣненіе состоитъ поэтому не изъ самыхъ этихъ моментовъ, а лишь порождается ими, какъ ихъ дѣйствіе. Изъ этого закона непрерывности вытекаетъ, такимъ образомъ, что въ слѣдованіи явленій такъ же, какъ и въ самихъ явленіяхъ, не существуетъ скачковъ (*in mundo non datur saltus*).

Третья аналогія опыта есть основоположеніе общенія и гласить такъ: всѣ субстанции, поскольку онѣ существуютъ одновременно, находятся въ постоянномъ общеніи (т. е. взаимодействіи другъ съ другомъ).

Доказательство. Въ самомъ дѣлѣ, вещи существуютъ одновременно, поскольку онѣ существуютъ въ одно и то же время, но послѣднее я познаю лишь изъ того, что порядокъ въ ихъ аппрегензии безразличенъ, т. е. изъ того, что въ своемъ воспріятіи я могу одинаково начинать съ *A* и переходить къ *B*, какъ и, наоборотъ, начинать съ *B* и переходить къ *A*. Потому что, если бы вещи *A* и *B* существовали въ различное время, напримѣръ такъ, что *A* предшествовало бы, а *B* слѣдовало бы за нимъ, то для меня было бы невозможно итти въ моемъ воспріятіи обратнымъ путемъ отъ *B* къ *A*. Предположимъ теперь, что въ многообразіи субстанцій, какъ явленій, каждая изъ нихъ была бы совершенно изолирована, т. е. ни одна не оказывала бы вліянія на другія и въ свою очередь не воспринимала бы вліяній съ ихъ стороны, тогда и сосуществованіе ихъ не было бы предметомъ возможнаго воспріятія. Дѣйствительно, представимъ себѣ, что они отдѣлены другъ отъ друга совершенно пустымъ пространствомъ, тогда я могъ бы, правда, разсматривать сначала одну, потомъ другую, однако, такъ какъ наша аппрегензія многообразнаго въ явленіи всегда происходитъ въ извѣстной послѣдовательности, то я не могъ бы еще отсюда узнать, дѣйствительно ли изъ двухъ явленій одно объективно слѣдуетъ за другимъ, или оба существуютъ одновременно. Поэтому кромѣ простого существованія субстанции должно существовать еще нѣчто, благодаря чему субстанція *A* опредѣляетъ положеніе во времени субстанции *B*, какъ и, наоборотъ, субстанція *B* — положеніе субстанции *A*, потому что только при этомъ условіи обѣ суб-

станцій могутъ быть восприняты, какъ существующія одновременно. Но опредѣлить для чего-нибудь другого его положеніе во времени можетъ лишь то, что является или причиной его самого или его опредѣленій. Каждая субстанція должна, слѣдовательно, быть причиной нѣкоторыхъ опредѣленій другихъ субстанцій и въ то же время дѣйствіемъ другихъ субстанцій въ отношеніи своихъ собственныхъ опредѣленій; другими словами, субстанціи должны или непосредственно или посредственно находиться другъ съ другомъ въ динамическомъ общеніи или in commercio; (поскольку ихъ сосуществованіе должно познаваться въ какомъ-нибудь возможномъ опытѣ). Такимъ образомъ, благодаря этому общенію субстанцій образуютъ не только идеальное, но и реальное сложное цѣлое.

IV. Постулаты эмпирическаго мышленія вообще или основоположенія модальности таковы:

- 1) То, что согласно съ формальными условіями опыта (по созерцанію и понятіямъ),—возможно.
- 2) То, что находится въ связи съ матеріальными условіями опыта (съ ощущеніемъ),—дѣйствительно.
- 3) То, связь чего съ дѣйствительнымъ опредѣляется всеобщими условіями опыта (существуетъ), необходимо.

Положенія: вещь возможна, дѣйствительна, необходима суть не аналитическія, а синтетическія положенія, потому что ни въ одномъ изъ нихъ предикатъ, высказываемый ими о предметѣ, не содержится въ понятіи самого предмета; напротивъ, даже въ томъ случаѣ, когда понятіе предмета дано во всей его полнотѣ, остается все-таки совершенно неопредѣленнымъ, возможенъ ли данный предметъ, тѣмъ менѣе дѣйствителенъ ли онъ или даже необходимъ. Но эти положенія обладаютъ той особенностью, что они синтетичны не объективно, а лишь субъективно, т. е. предикаты возможности, дѣйствительности и необходимости, которые они прилагаютъ къ предмету, нисколько не расширяютъ понятіе предмета, потому что даже тогда, когда послѣднее дано во всей его полнотѣ, все же остается еще вопросъ, является ли этотъ законченный, т. е. уже со всеми своими опредѣленіями мыслимый предметъ, только возможнымъ или также дѣйствительнымъ или даже необходимымъ; поэтому указанные предикаты ничего не прибавляютъ къ самому предмету, а опредѣляютъ лишь способъ, какимъ данный предметъ относится къ нашей познавательной способности; такъ, предикатъ возможности указываетъ на то, что понятіе предмета согласно съ формальными условіями опыта въ разсудкѣ, предикатъ дѣйствительности—на то, что этотъ предметъ связанъ съ ощущеніемъ, какъ матеріей чувствъ, и черезъ это именно ощущеніе получаетъ свое опредѣленіе со стороны разсудка; наконецъ, предикатъ необходимости указываетъ на то, что предметъ опредѣляется въ понятіяхъ лишь черезъ посредство связи своей съ воспріятіями. Три

основоположенія модальности являются, такимъ образомъ, не чѣмъ инымъ, какъ только объясненіями понятій возможности, дѣйствительности и необходимости, и не высказываютъ о понятіи вещи ничего иного, кромѣ содержащагося въ этихъ объясненіяхъ указанія на то дѣйствіе нашей познавательной способности, которымъ это понятіе о вещи порождается. Но въ математикѣ такое практическое положеніе, которое опредѣляетъ способъ образованія понятія, называется постулатомъ, напримѣръ, при помощи данной линіи изъ данной точки описать на плоскости кругъ, и такое положеніе не можетъ быть доказано, такъ какъ то дѣйствіе, которое имъ требуется, и есть какъ разъ то, посредствомъ чего мы только и можемъ образовать понятіе о такой фигурѣ. На томъ же основаніи мы вправе постулировать безъ всякаго доказательства также и три основоположенія модальности. Постулатами же эмпирическаго мышленія они называются потому, что ихъ употребленіе ограничено исключительно областью возможнаго опыта, такъ какъ вѣдь всѣ категоріи, а, слѣдовательно, также категоріи возможности, дѣйствительности и необходимости, обладаютъ объективной значимостью лишь постольку, поскольку черезъ нихъ возможенъ опытъ.

Поэтому, что касается прежде всего постулата возможности, то здѣсь необходимымъ логическимъ условіемъ является, конечно, то, чтобы понятіе возможной вещи не заключало въ себѣ никакого противорѣчія; однако для объективной реальности понятія, т. е. для возможности предмета, мыслимаго въ понятіи, этого еще далеко недостаточно, но для этого требуется еще, чтобы понятіе вещи соотвѣтствовало также и тѣмъ формальнымъ условіямъ, при которыхъ только эта вещь и можетъ мыслиться, какъ предметъ опыта. Только изъ этого, слѣдовательно, и можно познать возможность вещи, а никоимъ образомъ не изъ одного понятія о ней, какъ бы свободно отъ всякихъ противорѣчій оно ни было. Вотъ почему объективная реальность категорій, т. е. то, напримѣръ, что нѣкоторыя вещи, которыя я представляю себѣ какъ субстанціи или акциденціи, какъ причину или дѣйствіе, или же какъ взаимодействіе, дѣйствительно возможны,—основывается вовсе не на томъ, что эти понятія не заключаютъ въ себѣ ничего противорѣчиваго, а лишь на томъ, что они суть формальныя условія всякаго опыта. Напротивъ, если бы мы захотѣли изъ матеріала, доставляемаго намъ опытомъ, образовать новыя понятія о субстанціяхъ, силахъ и взаимодействіяхъ, не заимствуя при этомъ изъ самого опыта представленія о способѣ ихъ соединенія, то мы попали бы въ область пустыхъ химеръ, возможность которыхъ была бы рѣшительно ни на чемъ не основана, какъ бы заботливо мы не предохраняли такое понятіе отъ всякихъ противорѣчій. Субстанція, которая постоянно находилась бы въ пространствѣ и тѣмъ не менѣе не наполняла бы его, или какая-либо особенная способность нашего духа

предвидѣть будущее или, наконецъ, способность души находится въ духовномъ общеніи съ людьми, находящимися далеко отъ насъ, все это — понятія, возможность которыхъ ни на чемъ не основана, такъ какъ она не опирается на опытъ и его законы.

Постулатъ дѣйствительности требуетъ воспріятія и, слѣдовательно, ощущенія, — или непосредственнаго ощущенія того самаго предмета, существованіе котораго хотятъ познать, — или, по меньшей мѣрѣ, связи съ какимъ-нибудь дѣйствительнымъ воспріятіемъ, согласно аналогіямъ опыта. Такъ, напримѣръ, о существованіи магнитической матеріи мы знаемъ изъ воспріятія притяженія куска желѣза, хотя непосредственное воспріятіе этой матеріи и невозможно вслѣдствіе грубости нашихъ органовъ чувствъ. Поэтому какъ изъ одного понятія вещи мы не можемъ заключать къ ея существованію, такъ точно не можемъ мы изслѣдовать существованіе какой-либо вещи за предѣлами возможнаго опыта.

Что касается, наконецъ, постулата необходимости, то онъ распространяется не только на формальную или логическую необходимость въ связываніи понятій, но и на матеріальную необходимость въ бытіи; поэтому и она также никогда не можетъ быть познана изъ однихъ понятій, а лишь на основаніи связи съ тѣмъ, что воспринимается, согласно всеобщимъ законамъ опыта. Но необходимость существованія какихъ-либо явленій подъ условіемъ данности другихъ явленій можетъ быть познана лишь въ смыслѣ существованія дѣйствій данныхъ причинъ. Слѣдовательно, необходимость, которую мы въ данномъ случаѣ можемъ познать, касается не существованія субстанцій, а лишь ихъ состояній, и при томъ мы познаемъ ее лишь при посредствѣ другихъ воспринятыхъ состояній согласно эмпирическимъ законамъ причинности. Поэтому мы не можемъ познать никакой другой необходимости, кромѣ необходимости дѣйствій въ природѣ, причины которыхъ намъ даны; признакъ необходимости въ существованіи простирается, слѣдовательно, лишь на область возможнаго опыта. Этотъ признакъ ограничивается, такимъ образомъ, слѣдующимъ основоположеніемъ: все, что происходитъ, въ силу основоположенія причинности гипотетически необходимо. Отсюда слѣдовательно, вытекаетъ законъ природы: не существуетъ слѣпой необходимости въ природѣ, а лишь обусловленная, и потому понятная необходимость (*in mundo non datur fatum*). Такимъ образомъ, четыре основоположенія: *in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*, устанавливаются, какъ апіорные законы природы. Въ заключеніе этихъ разсужденій Кантъ поднимаетъ интересный вопросъ. является ли область возможныхъ вещей большей, чѣмъ область дѣйствительныхъ, и не представляется ли послѣдняя въ свою очередь болѣе широкой, чѣмъ область вещей необходимыхъ? Казалось бы, что число воз-

можныхъ вещей можно смѣло считать большимъ числа дѣйствительныхъ, потому что къ возможности вещи должно быть присоединено еще нѣчто, чтобы послѣдняя стала дѣйствительной. Однако это прибавленіе къ возможному не имѣетъ никакого смысла, потому что именно то, что нужно было бы еще присоединить къ нему, и оказалось бы невозможнымъ. Только въ самомъ нашемъ разсудкѣ къ совпаденію вещи съ формальными условіями опыта можетъ присоединиться еще нѣчто, именно связь вещи съ какимъ-нибудь воспріятіемъ. Такимъ образомъ, нашъ разсудокъ совершенно не можетъ разрѣшить поставленнаго вопроса, потому что онъ всегда имѣетъ дѣло лишь съ синтезомъ даннаго.

Это обоснованіе синтетическихъ основоположеній чистаго разсудка дѣлаетъ вполне очевиднымъ, что чистыя разсудочныя понятія примѣнимы только къ явленіямъ или предметамъ опыта и потому пригодны не для трансцендентальнаго употребленія, а лишь для эмпирическаго. Поэтому-то мы и не можемъ дать опредѣленія ни одному изъ этихъ основоположеній, не обращаясь къ условіямъ чувственности, т. е. къ формѣ явленій. Понятіе величины вещи никто не можетъ объяснить иначе, какъ черезъ опредѣленіе того, сколько разъ единица содержится въ данной вещи, но это сколько разъ само основано на послѣдовательномъ повтореніи единицы, т. е. на времени. Точно также реальность въ противоположность отрицанію можетъ быть объяснена лишь черезъ то, что время (какъ нѣчто существенное для всякаго бытія) мыслится или чѣмъ-нибудь наполненнымъ или пустымъ. Далѣе, если въ понятіи субстанции я отброшу постоянство (существованіе во всякое время), то это понятіе будетъ лишь логическимъ представленіемъ нѣкотораго субъекта, который самъ уже не можетъ быть предикатомъ какого-нибудь другого субъекта; но тогда я не знаю никакихъ условій, при которыхъ такое логическое преимущество могло бы быть свойственно какой-либо вещи; а это значитъ, что я совершенно не зналъ бы и того — имѣетъ ли это понятіе нѣкоторое значеніе повсюду, и потому не могъ бы рѣшительно ничего вывести изъ него. Или если бы въ понятіи причины я отбросилъ время, въ которомъ нѣчто одно слѣдуетъ по правилу за другимъ, то въ этомъ понятіи не осталось бы ничего, кромѣ того только, что причина есть нѣчто, отъ чего можно заключать къ существованію чего-либо другого, но въ такомъ случаѣ, съ одной стороны, совершенно нельзя было бы отличать причину отъ дѣйствія, а, съ другой стороны, намъ не были бы извѣстны никакія условія, при которыхъ отъ существованія чего-либо одного можно было бы заключать къ существованію чего-нибудь другого, и, слѣдовательно, въ понятіи совершенно не было бы опредѣлено, какимъ образомъ прилагается оно къ объекту. Правда, здѣсь съ большимъ вѣсомъ, и при томъ такъ, какъ если бы оно уже само въ себѣ заключало свое истинное значеніе, выступаетъ мнимое положеніе, что все случайное

имѣть свою причину. Но тутъ-то какъ разъ и возникаетъ вопросъ: что такое это случайное? Если отвѣтить: случайно то, небытіе чего представляетъ возможнымъ, то вновь возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ могла бы быть познана эта возможность небытія, если при этомъ не представлять себѣ послѣдовательности въ ряду явленій, именно слѣдованія какого-либо бытія за небытіемъ или небытія за бытіемъ, т. е. нѣкоторой смѣны. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы сами сказали, что небытіе какой-нибудь вещи возможно, поскольку оно само себѣ не противорѣчитъ, то это было бы только слабой ссылкой на логическое условіе, необходимое, правда, для самого понятія (небытія вещи), но далеко недостаточное для его реальной возможности, поскольку я, ничуть не противорѣчая себѣ, могу любую изъ существующихъ субстанцій мыслить несуществующей, безъ того однако, чтобы отсюда вытекала возможность ея небытія самой по себѣ. Такъ какъ понятіе причинны нельзя, такимъ образомъ, объяснить себѣ безъ условія времени, то само собою очевидно, что безъ этого условія нельзя объяснить себѣ также и понятіе общенія или взаимной причинности. Что касается, наконецъ, понятія возможности, дѣйствительности и необходимости, то само собою понятно, что они не могутъ быть объяснены иначе, какъ посредствомъ явной тавтологій, если только опредѣленіе этихъ понятій хотятъ вывести изъ одного лишь чистаго разсудка, не обращаясь къ условіямъ чувственности.

Отсюда легко понять, что обычное дѣленіе вещей на феномены и ноумены не имѣетъ за собою никакого основанія. Подъ феноменами понимаютъ явленія, поскольку они мыслятся какъ предметы. Подъ ноуменами (*intelligibilia*) надо было бы, слѣдовательно, понимать такіа вещи, которыя являются лишь предметами разсудка, и въ качествѣ таковыхъ могутъ быть созерцаемы, правда, уже не чувственно, но *coram intuitu intellectuali*. Можно было бы, конечно, думать, что понятіе явленія уже само по себѣ свидѣтельствуетъ объ объективной реальности ноумена. Потому что, если чувства представляютъ намъ нѣчто лишь такимъ, какимъ оно является; то все же это нѣчто и само по себѣ должно быть вещью, слѣдовательно, предметомъ независимымъ отъ нашей чувственности, т. е. предметомъ не чувственного созерцанія, а разсудка. Такимъ образомъ, вещи въ себѣ, т. е. нѣчто, что должно соответствовать явленіямъ какъ ихъ объектъ, могли бы быть, повидимому, такого рода ноуменами, которые чистый разсудокъ могъ бы познать непосредственно самъ по себѣ, безъ всякаго привнесенія чувственныхъ элементовъ, и, слѣдовательно, было бы возможно такое познаніе, въ которомъ чувственность не играла бы никакой роли, и которое само по себѣ обладало бы безусловной объективной реальностью, такъ что предметы представлялись бы намъ такими, каковы они суть на самомъ дѣлѣ, тогда какъ въ эмпирическомъ употребленіи нашего разсудка вещи позна-

ются лишь такъ, какъ онѣ намъ являются. Выводъ этотъ однако неправиленъ, потому что нѣчто, къ которому мы неизбежно должны относить каждое явленіе, какъ къ его объекту, есть для насъ нѣчто=х, о чемъ мы рѣшительно ничего не знаемъ и не можемъ знать; а разъ это такъ, то оно не можетъ называться ноуменомъ, но означаетъ лишь совершенно неопредѣленный предметъ, понятіе котораго при всѣхъ явленіяхъ всегда одно и то же, т. е. это нѣчто есть лишь совершенно неопредѣленная мысль о чемъ-то вообще. Раздѣленіе предметовъ нашихъ познаній на феномены и ноумены, а равно и соответствующее ему раздѣленіе *mira* на чувственный и разсудочный (*mundum sensibilem et intelligibilem*) представляется, такимъ образомъ, совершенно неправомѣрнымъ, и потому когда говорятъ, что чувства показываютъ намъ предметы такъ, какъ они намъ являются, а разсудокъ—такъ, какъ они есть на самомъ дѣлѣ, то это означаетъ лишь слѣдующее: разсудокъ показываетъ намъ, какими вещи, въ качествѣ предметовъ опыта, должны быть мыслимы въ непрерывной связи явленій. Правда, понятіе ноумена не включаетъ въ себѣ никакого противорѣчія, такъ какъ никто не можетъ доказать, что чувственное созерцаніе есть единственно-возможный родъ созерцанія. Но такъ какъ, съ другой стороны, никто не можетъ доказать и того, что помимо чувственного созерцанія возможно еще другое нечувственное созерцаніе,—поскольку о возможности такого разсудка, который могъ бы познавать свои предметы не дискурсивно при посредствѣ категорій, а интуитивно въ нечувственномъ созерцаніи, мы вѣдь не можемъ составить себѣ ни малѣйшаго представленія, то объективная реальность понятія ноумена, т. е. возможность чисто интеллигибельныхъ предметовъ, никоимъ образомъ не можетъ быть все-таки установлена.

Итакъ, разъ ни возможность, ни невозможность чисто интеллигибельныхъ предметовъ не можетъ быть доказана, то понятіе ноумена есть, очевидно, лишь предѣльное понятіе, посредствомъ котораго разсудокъ, съ одной стороны, ограничиваетъ притязанія чувственности на распространеніе области чувственныхъ познаній на все, что только мыслится разсудкомъ, а, съ другой стороны, полагаетъ границы также и самому себѣ, признавая, что онъ не можетъ при помощи своихъ понятій познать что-либо положительное внѣ сферы чувственности, но можетъ мыслить вещи въ себѣ лишь подъ именемъ нѣкотораго неизвѣстнаго нѣчто. Но такое понятіе, не содержащее въ себѣ никакого противорѣчія и въ то же время связанное съ другими познаніями, какъ извѣстное ограниченіе данныхъ понятій,—понятіе, объективная реальность котораго никоимъ образомъ однако не можетъ быть познана, Кантъ называетъ проблематическимъ. Понятіе ноумена есть, слѣдовательно, лишь проблематическое понятіе.

Вслѣдствіе происшедшаго, такимъ образомъ, смѣшенія феноменовъ

и ноуменовъ стали двусмысленными также и тѣ понятія, которыя служатъ для сравненія какихъ-либо уже данныхъ понятій, и которыя Кантъ называетъ рефлексивными понятіями. Соответственно чистымъ разсудочнымъ понятіямъ это суть слѣдующія 4 понятія:

- 1) Одинаковость и различіе,
- 2) совмѣстимость и противорѣчіе,
- 3) внутреннее и внѣшнее,
- 4) матерія и форма.

Въ самомъ дѣлѣ, когда мы сравниваемъ между собой два данныхъ понятія, то каждый разъ взвѣшиваемъ, содержится ли то, что есть въ одномъ понятіи, также и въ другомъ, могутъ ли они оба быть мыслимы вмѣстѣ или противорѣчаютъ другъ другу, содержится ли въ томъ или другомъ изъ нихъ нѣчто само по себѣ, т. е. внутренне, или содержаніе этихъ понятій приводитъ къ нимъ откуда-нибудь извнѣ, и, наконецъ, даны ли они намъ въ дѣйствительности, или представляютъ собой лишь извѣстные способы мыслить данныя понятія. Такъ, если мы сравниваемъ два данныхъ понятія исключительно въ разсудкѣ, не обращая вниманія на то, къ какимъ познавательнымъ способностямъ относятся ихъ объекты, суть ли это ноумены, данные разсудку, или феномены, данные чувственности, то такое сравненіе называется логической рефлексіей. Но изъ такой рефлексіи не слѣдуетъ еще, чтобы то, что имѣетъ значеніе для понятій, имѣло значеніе также и для предметовъ, къ которымъ эти понятія относятся. Послѣднее, правда, имѣетъ мѣсто тогда, когда эти предметы разсматриваются какъ ноумены, потому что поскольку послѣдніе даны лишь разсудку, — то, что вытекаетъ изъ сравненія ихъ понятій, должно имѣть значеніе также и для нихъ самихъ. Напротивъ, если предметы, къ которымъ относятся данныя понятія, суть феномены, то чувственность устанавливаетъ здѣсь ограниченія, которыя необходимо принимать во вниманіе, чтобы въ указанныхъ выше рефлексивныхъ понятіяхъ не возникла неизбежная амфиболія. Поэтому, если мы хотимъ сравнивать данныя понятія не только логически, но при этомъ сравненіи хотимъ относить эти понятія также и къ ихъ предметамъ, то предварительно мы должны разсмотрѣть, къ какой познавательной способности относится это сравненіе — къ чистому разсудку или къ чувственности. Это разсмотрѣніе, при помощи котораго каждому понятію указывается его мѣсто въ нашей познавательной способности, Кантъ называетъ трансцендентальной рефлексіей, а мѣсто, которое отводится понятію въ нашей познавательной способности, трансцендентальнымъ мѣстомъ, наконецъ, указаніе правилъ, согласно которымъ это мѣсто опредѣляется для каждого понятія, — трансцендентальной топикой.

Если все это мы примѣнимъ теперь къ указаннымъ выше четыремъ рефлексивнымъ понятіямъ, то первое, что мы должны будемъ сдѣлать, — это не смѣшивать одинаковости ноуменовъ съ одинаковостью феноменовъ. Если какой-нибудь предметъ представляется намъ много разъ, но всегда съ одними и тѣми же опредѣленіями качества и количества, то разсматриваемый, какъ предметъ чистаго разсудка, онъ будетъ всегда однимъ и тѣмъ же предметомъ, и при томъ не многими вещами, а лишь одной, т. е. и численно онъ будетъ тождественнымъ себѣ. Дѣйствительно, такъ какъ предметъ представляется здѣсь исключительно при помощи понятій, то онъ необходимо будетъ всегда однимъ и тѣмъ же, поскольку самое понятіе о немъ остается все то же (напримѣръ, всесовершеннѣйшее существо я могу мыслить сколько мнѣ угодно разъ, и оно тѣмъ не менѣе всегда останется однимъ понятіемъ). Напротивъ, къ предмету, какъ явленію, это совершенно непримѣнимо, потому что, если два чувственныхъ предмета по своимъ понятіямъ даже и совершенно одинаковы, то они все же могутъ находиться одновременно въ различныхъ мѣстахъ пространства, и это различіе по положенію въ пространствѣ является уже достаточнымъ основаніемъ для ихъ численнаго различія. Въ самомъ дѣлѣ, одна часть пространства можетъ быть совершенно равна и сходна съ другой и однако находится внѣ ея, такъ что послѣдняя именно черезъ это будетъ отличной отъ первой; напримѣръ, два пространства, занимающихъ каждое по кубическому футу, по своимъ понятіямъ, вполне одинаковы, и тѣмъ не менѣе уже одно различіе ихъ по мѣсту дѣлаетъ то, что они суть два различныхъ кубическихъ фута (*numero diversa*). То же должно поэтому имѣть значеніе также относительно всего, что одновременно существуетъ въ различныхъ мѣстахъ пространства, какъ бы вообще сходно и равно другъ съ другомъ оно ни было. Такъ, напримѣръ, въ двухъ капляхъ воды можно вполне отвѣситься отъ всякаго внутренняго различія ихъ по качеству и количеству, и тѣмъ не менѣе численно они могутъ быть различны, если созерцаются одновременно въ различныхъ мѣстахъ. Поэтому лейбницевское *principium indiscernibilium* хотя и имѣетъ, правда, значеніе для ноуменовъ, но никоимъ образомъ не для феноменовъ и, слѣдовательно, это не законъ природы, а лишь аналитическое правило или сравненіе вещей при посредствѣ однихъ только понятій. Далѣе, чтобы правильно судить о согласіи (*Einstimmung*) и противорѣчіи реальностей, слѣдуетъ также прежде всего разсмотрѣть, представляютъ ли собою реальности, о которыхъ идетъ рѣчь, *realitates noumena* или *phaenomena*, т. е. мыслятся ли онѣ только при посредствѣ чистаго разсудка или означаютъ также реальное въ явленіяхъ. Въ первомъ случаѣ между реальностями, какъ простыми утвержденіями, нельзя мыслить никакого противорѣчія, т. е. такого отношенія, когда онѣ, бу-

лучи связаны въ одномъ субъектѣ, взаимно уничтожали бы свои слѣдствія. Напротивъ, реальности въ явленіи могутъ находиться между собой въ противорѣчіи, такъ что изъ двухъ реальностей, связанныхъ въ одномъ и томъ же субъектѣ, одна изъ нихъ будетъ вполне или отчасти уничтожать слѣдствія другой. Напримѣръ, изъ двухъ силъ, дѣйствующихъ въ одномъ тѣлѣ въ противоположныхъ направленіяхъ, одна вполне или отчасти уничтожаетъ дѣйствіе другой. Итакъ, изъ того, что между реальностями, какъ простыми утверждениями, не существуетъ никакого логическаго противорѣчія, не слѣдуетъ еще, чтобы онѣ, не причиняя другъ другу ущерба, могли быть соединены также и въ предметѣ, и именно поэтому имѣетъ значеніе лейбницевское основоположеніе: всякое зло есть не что иное, какъ слѣдствіе ограниченности существъ, т. е. отрицаній, потому что они суть единственное, что противорѣчитъ реальности, хотя, правда, только въ понятіи о вещи вообще. Но это положеніе невѣрно, поскольку оно должно примѣняться къ вещамъ, какъ явленіямъ.

Что касается третьяго противоположенія, то, чтобы правильно судить о внутреннемъ и внѣшнемъ въ субстанціяхъ, слѣдуетъ также прежде всего обращать вниманіе на то, должна ли субстанція, о которой идетъ рѣчь, быть только предметомъ чистаго разсудка (*substantia noumenon*) или явленіемъ (*substantia phaenomenon*). Въ объектѣ чистаго разсудка внутреннимъ является только то, что по своему бытію не имѣетъ никакого отношенія въ чему-либо отъ него отличному. Потому что съ точки зрѣнія чистыхъ понятій внутреннее есть субстратъ всѣхъ отношеній или внѣшнихъ опредѣленій. Напротивъ, внутреннія опредѣленія какой-нибудь *substantia phaenomenon* въ пространствѣ суть не что иное, какъ отношенія, а сама она — не что иное, какъ только совокупность всѣхъ этихъ отношеній. Потому что субстанцію въ пространствѣ или матерію мы познаемъ лишь по тѣмъ силамъ, которыя въ немъ дѣйствуютъ, или привлекая къ себѣ [притяженіе] или противодействуя вторженію въ свою область [отталкиваніе и непроницаемость]*): объ этой субстанціи мы не знаемъ; слѣдовательно, ничего абсолютно-внутренняго, а лишь относительно-внутреннее, что само въ свою очередь состоитъ изъ однихъ лишь отношеній въ пространствѣ. Ибо о томъ, что такое то нѣчто или вещь въ себѣ, составляющая дѣйствительный объектъ явленія, которое мы называемъ матеріей, — объ этомъ мы рѣшительно ничего не знаемъ, и потому, если жалоба, что внутренняя сторона вещей для насъ совершенно непознаваема, должна означать, что посредствомъ чистаго

*) Слова: притяженіе, отталкиваніе и непроницаемость внесены нами въ текстъ для ясности и заключены въ прямые скобки для отличія отъ скобокъ автора.
В. Ф.

разсудка мы не можемъ понять, что представляютъ изъ себя являющіяся намъ вещи сами по себѣ, то такая жалоба совершенно неразумна, потому что это было бы равносильно требованію, чтобы мы могли созерцать вещи безъ посредства чувствъ, т. е. чтобы мы были не людьми, а существами, о которыхъ мы не можемъ даже сказать, возможны ли они, не говоря уже о томъ, каковы они по своимъ свойствамъ. Такъ какъ Лейбницъ представлялъ себѣ субстанціи, какъ ноумены, то для него неизбѣжно было заключеніе, что эти субстанціи содержатъ въ себѣ нѣчто абсолютно внутреннее, свободное отъ всякихъ внѣшнихъ отношеній и, слѣдовательно, также и отъ всякой сложности, и что поэтому субстанціи и даже составныя части матеріи должны быть простыми субъектами. Но въ этихъ субъектахъ, очевидно, нельзя мыслить никакихъ другихъ внутреннихъ субъектовъ, кромѣ тѣхъ, которые раскрываются намъ въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ. Понятно поэтому, что онъ всѣмъ имъ приписывалъ способность представленія. Такимъ-то образомъ и были изготовлены м о н а д ы, которыя должны были составлять основное вещество всей вселенной, но которыхъ дѣятельная сила состояла исключительно въ представленіяхъ. Но такъ какъ въ силу этого каждая субстанція является дѣятельной исключительно въ себѣ самой и занятой исключительно своими собственными представленіями, то между ними не существуетъ также и никакого взаимодействія, а отсюда онѣ дѣлали вполне естественное заключеніе: кака-то третья и при томъ оказывающая вліяніе на всѣ рѣшительно субстанціи причина должна такъ опредѣлять слѣдствія ихъ состояній, чтобы они постоянно соответствовали другъ другу; такъ что принципомъ возможнаго общенія субстанцій не могло быть въ его глазахъ не что иное, какъ только предустановленная гармонія.

Что касается, наконецъ, четвертаго противоположенія — матеріи и формы, то эти два понятія такъ неразрывно связаны со всякимъ употребленіемъ разсудка, что даже полагаются въ основу всѣхъ другихъ рефлексій. Первое обозначаетъ вообще все то, что подлежитъ опредѣленію, а второе — самое это опредѣленіе. Въ прежнее время логики матеріей называли общее, а специфическое различіе — формой. Въ каждомъ существѣ составныя части его (*essentialia*) составляютъ матерію, а способъ, какимъ они соединены въ вещи, его существенную форму. Точно также въ отношеніи вещей вообще безграничная реальность разсматривалась, какъ матерія всякой возможности, а ея ограниченіе (отрицаніе) — какъ та форма, которой одна вещь отличается отъ другой. Но все это имѣетъ значеніе лишь до тѣхъ поръ, пока мы имѣемъ дѣло только съ понятіемъ вещи вообще. Потому что разсудокъ, для того чтобы извѣстнымъ образомъ опредѣлить что-нибудь, прежде всего требуетъ, чтобы это что-нибудь было дано (хотя бы въ понятіи), поэтому

въ понятіи чистаго разсудка матерія предшествуетъ формѣ. Но если мы хотимъ заниматься не только пустыми понятіями, но и относить ихъ къ предметамъ, то здѣсь, наоборотъ, форма будетъ предшествовать матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ наши понятія не могутъ относиться къ предметамъ непосредственно, а лишь при посредствѣ чувственнаго созерцанія, то и предметы даются намъ не черезъ чистый разсудокъ, а черезъ чувственное созерцаніе и при томъ только какъ явленія. Но это послѣднее уже предполагаетъ пространство и время, какъ чистыя формы созерцанія. Поэтому когда рѣчь идетъ не только о понятіяхъ, но и объ ихъ предметахъ, то форма всегда предшествуетъ матеріи. Такъ какъ Лейбницъ всѣ субстанціи разсматривалъ, такимъ образомъ, какъ ноумены, то и не могъ представлять себѣ дѣла иначе, чѣмъ такъ, что матерія предшествуетъ формѣ. Поэтому онъ бралъ прежде всего монады и ихъ надѣлялъ внутренней способностью представленій. Но такъ какъ матерія всегда есть въ то же время внѣшнее явленіе въ пространствѣ и времени, то онъ неизбѣжно долженъ былъ признавать также и внѣшнія отношенія субстанцій. Но такъ какъ за чувственностью онъ не признавалъ никакого самостоятельнаго способа созерцанія, а источникъ всѣхъ представленій даже эмпирическихъ искалъ исключительно въ разсудкѣ, то онъ и приписывалъ чувствамъ лишь презрѣнную роль спутывать и искажать представленія разсудка, считая чувственные представленія всего лишь за спутанныя понятія разсудка. А потому также и источникъ внѣшнихъ отношеній субстанцій въ пространствѣ и времени онъ долженъ былъ искать исключительно въ разсудкѣ, такъ что пространство и время были для него не чѣмъ инымъ, какъ только интеллибельной формой связи субстанцій и ихъ состояній, какъ вещей въ себѣ, именно пространство было для него только порядкомъ въ общеніи субстанцій, а время лишь слѣдованіемъ ихъ состояній; и, такимъ образомъ, субстанціи и ихъ состоянія въ качествѣ матеріи предшествовали пространству и времени, какъ формамъ ихъ связыванія.

Такимъ-то путемъ Лейбницъ, избѣгнувъ, какъ ему казалось, амфиболіи рефлективныхъ понятій, надѣялся познать внутреннее свойство вещей, сравнивая всѣ предметы исключительно съ разсудкомъ и съ отвлеченными формальными понятіями своего мышленія. Въ то время какъ Локкъ сенсифицировалъ всѣ разсудочныя понятія, т. е. выдавалъ ихъ за исключительно эмпирическія, хотя и отвлеченныя рефлективные понятія, Лейбницъ, напротивъ, интеллектуализировалъ простыя явленія и принималъ ихъ за представленія вещей самихъ въ себѣ, отличающіяся отъ понятій чистаго разсудка только логически въ отношеніи ясности, поскольку именно эти представленія спутываются чувствами. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы разсматривать разсудокъ и чувственность, какъ два совершенно различныхъ источ-

ника представленій, которые при томъ, дѣйствуя лишь во взаимной связи другъ съ другомъ могли бы давать о вещахъ объективныя сужденія, каждый изъ этихъ двухъ великихъ людей признавалъ лишь одинъ изъ этихъ двухъ источниковъ познанія, именно тотъ, который, по его мнѣнію, относится непосредственно къ вещамъ въ себѣ, тогда какъ дѣятельность другого источника состояла въ ихъ глазахъ лишь въ томъ, чтобы упорядочивать или, наоборотъ, спутывать представленія перваго. Такъ какъ при сравненіи понятій чувственныхъ предметовъ Лейбницъ не обращаетъ, слѣдовательно, никакого вниманія на особыя условія ихъ созерцанія, то вся его интеллектуальная система міра въ дѣйствительности основана на слѣдующемъ ложномъ основоположеніи: то, что не содержится въ общемъ понятіи, не содержится также и въ частномъ понятіи, — положеніе, ложность котораго очевидна, однако, сама собой, поскольку частныя понятія именно потому такъ и называются, что въ нихъ содержится больше, чѣмъ сколько въ общемъ понятіи.

Въ заключеніе всего этого разсмотрѣнія Кантъ устанавливаетъ, наконецъ, еще и различныя роды „нѣчто“ и „ничто“ и показываетъ, какъ можно ихъ различать съ точки зрѣнія категорій.

1) Понятію о всемъ, многомъ и единомъ противоположно понятіе о ниодномъ, поэтому понятіе безъ предмета, даннаго ему въ созерцаніи, есть пустое понятіе, и, слѣдовательно, ничто (*ens rationis*), хотя бы въ немъ не было ничего противорѣчиваго, напр., понятіе ноуменовъ.

2) Реальность есть нѣчто, — отрицаніе есть понятіе объ отсутствіи такого нѣчто. Поэтому, если предмету какого-нибудь понятія не достаетъ реальности, то это есть пустой предметъ и потому ничто (*ens privativum*), напр., тѣнь, холодъ.

3) Какъ чистыя формы созерцанія, пространство и время суть, правда, нѣчто, но безъ субстанцій они сами по себѣ не суть предметы, которые могли бы быть созерцаемы, поэтому безъ предметовъ они суть пустыя созерцанія, слѣдовательно, ничто (*ens imaginarium*).

4) Такъ какъ понятіе, противорѣчащее само себѣ, есть ничто, то предметъ такого самому себѣ противорѣчащаго понятія есть пустой предметъ безъ понятія, слѣдовательно, ничто (*nihil negativum*), напримѣръ, прямолинейная фигура съ двумя сторонами.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Трансцендентальная діалектика.

Главный результат трансцендентальной аналитики состоятъ въ томъ утвержденіи, что разсудокъ самъ полагаетъ для себя границы, поскольку всѣ свои понятія и основоположенія онъ ограничиваетъ исключительно предметами возможнаго опыта. Но именно тѣ познанія, которыя являются для разума наиболее важными и потому составляютъ существенную цѣль метафизики, лежатъ совершенно внѣ области всякаго возможнаго опыта. Здѣсь поэтому впервые становится очевидной вся важность вопроса: „какъ возможна метафизика?“, т. е. вопроса о томъ, какъ разумъ можетъ достигнуть знанія объектовъ, совершенно не принадлежащихъ къ сферѣ возможнаго опыта?

Такъ какъ, далѣе, всѣ понятія и основоположенія нашего разсудка примѣнимы лишь къ предметамъ возможнаго опыта, то отсюда уже само собою слѣдуетъ, что всякое умозаключеніе, касающееся вещей, лежащихъ за предѣлами возможнаго опыта, должно будетъ служить выраженіемъ не истины, но нѣкотораго заблужденія (Schein) и иллюзіи. Но особенность этой иллюзіи состоитъ въ томъ, что она такъ же неизбежна для нашего разума, какъ оптическая иллюзіи для нашего глаза, такъ что, даже понявъ ея дѣйствительную призрачность, мы все-таки не можемъ освободиться отъ нея, какъ не можетъ астрономъ воспрепятствовать тому, чтобы луна при восходѣ не казалась ему больше, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ, а море не казалось бы по срединѣ выше, чѣмъ у берега. И это происходитъ потому, что сфера опыта сама по себѣ никогда не можетъ вполне удовлетворить насъ. Въ общей связи своихъ познаній нашъ разумъ всегда ищетъ полной законченности. Но послѣдней онъ никогда не можетъ достигнуть въ сферѣ явленій, потому что здѣсь отъ одного обусловленнаго онъ всегда принужденъ переходить къ другому обусловленному, никогда не имѣя возможности увидѣть рядъ этихъ условій законченнымъ. Поэтому нашъ разумъ, чтобы удовлетворить свои

неизбѣжныя

стремленія, необходимо долженъ стремиться къ тому, чтобы перешагнуть за границы опыта и въ связи съ этимъ попытаться убѣдить себя въ томъ, что на этомъ пути онъ добьется для своихъ познаній той широты и законченности, которыхъ онъ не могъ достигнуть, оставаясь въ предѣлахъ сферы явленій. Но, какъ уже было показано, это убѣжденіе есть простая иллюзія, такъ какъ, поскольку всѣ понятія и основоположенія нашего разсудка внѣ границъ возможнаго опыта совершенно пусты и никоимъ образомъ не могутъ относиться къ какому-либо предмету, постольку нашъ разумъ обманываетъ самъ себя, когда свои субъективные максимы, которыя онъ принимаетъ исключительно ради собственнаго удовлетворенія, выдаетъ за обладающія объективнымъ значеніемъ.

Поэтому, чѣмъ естественнѣе и неизбежнѣе эта иллюзія связана съ природой человѣческаго разума, тѣмъ настоятельнѣе становится для критическаго философа обязанность раскрыть это заблужденіе и тѣмъ самымъ предохранить насъ отъ его гибельнаго вліянія. Ту науку, которая дѣлаетъ это предметомъ своихъ изслѣдованій, Кантъ называетъ трансцендентальною логикой иллюзіи (Schein) или трансцендентальною діалектикой. Послѣдняя и составляетъ поэтому второй отдѣлъ трансцендентальной логики, главное содержаніе котораго заключается въ слѣдующемъ.

Всякое наше познаніе начинается съ чувственности, переходитъ отсюда къ разсудку и заканчивается въ разумѣ, выше котораго въ насъ нѣтъ ничего, что бы могло подвергаться обработкѣ матерію созерцанія и подводить ее подъ высшее единство мышленія. Разсудокъ есть способность къ правиламъ, разумъ, напротивъ, — способность къ принципамъ. Подъ принципами Кантъ понимаетъ однако не то, что подъ этимъ понимается обыкновенно, — т. е. всякое познаніе, полагаемое въ основу другихъ познаній, каковы всѣ вообще положенія, имѣющія всеобщее значеніе, но синтетическія основоположенія изъ чистыхъ понятій. Этихъ послѣднихъ разсудокъ не можетъ создать самъ, потому что всѣ его апіорныя основоположенія предполагаютъ чистое созерцаніе или условія возможнаго опыта, безъ которыхъ они совершенно невозможны. Такимъ образомъ, разсудокъ имѣетъ дѣло только съ явленіями и придаетъ имъ единство посредствомъ правилъ. Но разумъ никогда не направляется непосредственно на опытъ или на какой-либо предметъ, а исключительно на разсудокъ, и имѣетъ, слѣдовательно, дѣло всегда лишь съ правилами разсудка и его разнообразными познаніями, которымъ онъ стремится дать единство посредствомъ принциповъ, то есть изъ чистыхъ понятій. Единство, устанавливаемое разумомъ, существенно отлично поэтому отъ единства, устанавливаемого разсудкомъ.

Что же, далѣе, касается логическаго употребленія разума, то оно состоитъ въ томъ, что онъ дѣлаетъ заключенія, т. е. составляетъ опосредствованныя сужденія (черезъ подчиненіе условія возможнаго сужденія условію даннаго). Въ самомъ дѣлѣ: въ каждомъ умозаключеніи мы поступаемъ слѣдующимъ образомъ. Прежде всего въ большей посылкѣ мы мыслимъ данное сужденіе, именно всеобщее правило разсудка. Во-вторыхъ, въ меньшей посылкѣ мы посредствомъ способности сужденія подводимъ условіе другого возможнаго сужденія подъ условіе даннаго правила. Наконецъ, въ заключеніи я опредѣляю мое познаніе чрезъ предикатъ правила, т. е. а priori чрезъ разумъ изъ чистыхъ понятій. Всякое умозаключеніе есть, слѣдовательно, не что иное, какъ сужденіе, составленное посредствомъ подчиненія его условій большей посылкѣ, какъ всеобщему правилу. Напримѣръ, когда мы заключаемъ:

Все сложное измѣнчиво,

Тѣла сложны,

Слѣдовательно, тѣла измѣнчивы,

то сужденіе, что къ тѣламъ приложимъ предикатъ большей посылки—измѣнчивы—мы высказываемъ въ заключеніи лишь подъ тѣмъ условіемъ, что тѣла сложны, такъ какъ послѣднее и есть именно то условіе, при которомъ предикатъ въ правилѣ большей посылки получаетъ общезначимость. Такимъ образомъ, различныя умозаключенія основываются исключительно на томъ отношеніи, которое выражаетъ большая посылка, какъ правило, опредѣляющее зависимость познанія отъ его условія. А такъ какъ, далѣе, всѣ сужденія, поскольку они выражаютъ отношеніе познаній въ разсудкѣ, бываютъ категорическія или гипотетическія, или дизъюнктивныя, то поэтому и существуютъ именно три указанные рода умозаключеній.

Такимъ образомъ, самая природа умозаключеній съ очевидностью показываетъ, что разумъ только потому достигаетъ познанія, выражающагося въ заключеніи, что основанія или условія этого познанія онъ находитъ въ предпосылкахъ. Такъ, напримѣръ, для положенія „тѣла измѣнчивы“ мы лишь въ большей посылкѣ находимъ основаніе или условіе измѣнчиваго, именно понятіе сложнаго. Но такъ какъ посылки, если только онѣ уже сами по себѣ не представляютъ неопровержимыхъ положеній, въ свою очередь должны быть разсматриваемы, какъ заключенія, то посредствомъ нѣкотораго просиллогизма слѣдуетъ, очевидно, снова отыскивать условіе условія, и такъ нужно поступать до тѣхъ поръ, пока это будетъ возможно, т. е. пока мы не дойдемъ до условія, которое само уже ничѣмъ не обусловлено,—до основанія, которое не является уже слѣдствіемъ другихъ основаній. Слѣдовательно, требованіе разума со стороны его логическаго употребленія заключается собственно въ его стремленіи восходить отъ каждаго обусловленнаго познанія по

ряду условій до безусловнаго, чтобы такимъ образомъ разнообразныя познанія разсудка привести въ непрерывную внутреннюю связь и придать имъ возможно большее систематическое единство. Но такъ какъ это логическое основоположеніе разума*) можетъ быть примѣняемо только къ обработкѣ понятій и сужденій нашего разсудка, то хотя оно и имѣетъ, правда, субъективную или логическую значимость, но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оно могло имѣть значеніе также и въ отношеніи къ предметамъ, т. е. обладать въ то же время и объективною значимостью. Поэтому здѣсь возникаетъ такой вопросъ: заключается ли способность нашего разума лишь въ томъ, чтобы уже даннымъ познаніямъ разсудка придавать извѣстную логическую форму или синтетическое единство, или же она можетъ быть изолирована и, въ качествѣ таковой, представляетъ собою самостоятельный источникъ понятій и сужденій, которыя исключительно въ ней берутъ свое начало, и черезъ которыя она получаетъ отношеніе къ предметамъ? Коротко говоря: содержитъ ли разумъ самъ по себѣ, т. е. какъ чистый апіорный разумъ, имѣющій объективную значимость синтетическія основоположенія?

Чтобы проложить себѣ путь къ отвѣту на этотъ трудный вопросъ, Кантъ изслѣдуетъ предварительно, на какомъ основаніи долженъ покоиться такого рода синтетическій принципъ: именно онъ утверждаетъ:

во-первыхъ: такъ какъ умозаключеніе имѣетъ дѣло не съ созерцаніями, а съ понятіями и сужденіями, то и чистый разумъ, когда онъ направляется на предметы, не имѣетъ тѣмъ не менѣе къ нимъ и ихъ созерцаніямъ никакого непосредственнаго отношенія, но касается только разсудка и его сужденій. Поэтому единство разума не есть единство возможнаго опыта, но, какъ это уже раньше было показано, существенно отличается отъ этого единства, какъ единства разсудка. Слѣдовательно, если существуютъ синтетическія основоположенія чистаго разума, то они должны быть существенно отличны отъ синтетическихъ основоположеній чистаго разсудка.

Во-вторыхъ: такъ какъ логическое основоположеніе разума, какъ уже было показано, состоитъ лишь въ томъ, чтобы для даннаго обусловленнаго познанія разсудка находить безусловное, и черезъ это завершать это единство, то высшій синтетическій принципъ чистаго разума, если таковой существуетъ, долженъ, очевидно, заключаться лишь въ томъ, чтобы это субъективное основоположеніе разсматривать, какъ имѣющее объективную значимость. Такимъ образомъ, высшее синтетическое основоположеніе чистаго разума было бы таково: если дано обусловленное, то данъ также и весь рядъ его условій, т. е. безусловное (уже содержащееся, значить, въ предметѣ и его связяхъ).

*) Оно состоитъ въ слѣдующемъ: если дано обусловленное, то дано и безусловное. В. Ф.

Однако, на самомъ дѣлѣ безусловное не есть предметъ возможнаго опыта, поскольку всякое условіе, къ которому чистый разумокъ приводитъ насъ въ сферѣ возможнаго опыта, само въ свою очередь обусловлено. Высшее синтетическое основоположеніе чистаго разума приводитъ насъ, слѣдовательно, къ новой сферѣ понятій и основоположеній, предметы которыхъ всѣ лежатъ внѣ области возможнаго опыта, и о которыхъ поэтому чистый разумокъ ничего не знаетъ. Подобнаго рода понятія и основоположенія Кантъ называетъ трансцендентными въ противоположность тѣмъ, которыя, согласно требованію чистаго разсудка, относятся исключительно только къ предметамъ возможнаго опыта, и которые онъ поэтому называетъ имманентными. Самое же примѣненіе чистаго разума, поскольку онъ направляется на предметы, лежащіе внѣ сферы возможнаго опыта, Кантъ называетъ точно такъ же, какъ когда рѣчь идетъ о чистомъ разсудкѣ, — трансцендентальнымъ примѣненіемъ въ отличіе отъ эмпирическаго.

Итакъ, понятія, къ которымъ приводитъ чистый разумъ, совершенно отличны отъ чистыхъ разсудочныхъ понятій, поскольку эти послѣднія примѣнимы исключительно лишь къ предметамъ возможнаго опыта, а тѣ, напротивъ, относятся какъ разъ къ такимъ предметамъ, которые никогда не могутъ быть даны въ опытѣ. Вотъ почему Кантъ, называя чистыя разсудочныя понятія вмѣстѣ съ Аристотелемъ категоріями, чистыя понятія разума, напротивъ, вмѣстѣ съ Платономъ называетъ идеями. Такъ какъ, далѣе, понятіе, которое чистый разумъ содержитъ въ своихъ высшихъ основоположеніяхъ, относится лишь къ полнотѣ или совокупности въ ряду условій и, слѣдовательно, къ безусловному, то идея есть не что иное, какъ понятіе о совокупности условій или понятіе безусловнаго, поскольку оно содержитъ въ себѣ основаніе связи обусловленнаго. Эта совокупность условій или безусловное есть нѣчто совершенно абсолютное, т. е. нѣчто такое, что имѣетъ значеніе непремѣнно и во всякомъ отношеніи, такъ какъ лишь въ такомъ абсолютномъ цѣломъ всѣхъ условій и только въ такомъ абсолютно-безусловномъ завершается связь всѣхъ условій. Идея есть поэтому понятіе, которое относится къ абсолютному цѣлому всякаго возможнаго опыта или къ высшимъ условіямъ и первому основанію всѣхъ условій. Такимъ образомъ, по своему объекту идея есть нѣчто весьма великое и выражаетъ собою очень многое. И она не есть также какое-либо произвольно измышленное понятіе, но дана по самой природѣ разума, подобно тому, какъ категоріи даны по природѣ разсудка, и, слѣдовательно, имѣетъ необходимое значеніе по отношенію ко всему вообще примѣненію разсудка, т. е. обладаетъ полною субъективною реальностью. Однако, что касается познанія ея предмета, то въ этомъ отношеніи идея выражаетъ очень мало; въ самомъ дѣлѣ: такъ

какъ ей, какъ понятію нѣкотораго максимума, не можетъ быть данъ въ опытѣ никакой предметъ, который бы ей вполне соответствовалъ, то ея объективную реальность такъ же мало можно доказать, какъ и опровергнуть, и, слѣдовательно, она, какъ понятіе noumena, есть только проблематическое понятіе, и потому про такое понятіе разума говорятъ: это только идея. Поэтому, можно сказать: абсолютная совокупность всѣхъ явленій или безусловное, какъ таковое, есть только идея, т. е. задача безъ всякаго разрѣшенія, такъ какъ мы никогда не можемъ задать ее себѣ *in concreto*, но можемъ лишь приближаться къ ней безъ всякой надежды когда-либо представить себѣ ее адекватно въ образѣ.

Такъ какъ субъективная реальность идеи заключается въ томъ, что къ послѣдней мы приходимъ посредствомъ необходимаго умозаключенія, умозаключенія же бывають или категорическія, или гипотетическія, или дизъюнктивныя, то должно существовать также и три рода идей чистаго разума. Форма категорическихъ умозаключеній, состоящая въ томъ, что посредствомъ просиллогизмовъ доходятъ до субъекта, который самъ не есть уже болѣе предикатъ, приводитъ къ идеѣ субстанціальнаго, т. е. къ идеѣ абсолютнаго субъекта, которому всѣ акциденціи присущи въ качествѣ предикатовъ. Форма гипотетическихъ умозаключеній, состоящая въ томъ, что восходятъ къ нѣкоторому предположенію, которое само ничего уже не предполагаетъ, приводитъ къ идеѣ абсолютной полноты въ ряду условій явленій. Форма дизъюнктивныхъ умозаключеній, состоящая въ томъ, что приходитъ къ такой всеобщности членовъ дѣленія, при которой ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ недостатка, приводитъ, наконецъ, къ высочайшей идеѣ существа, которое содержитъ въ себѣ высшее условіе возможности всего, что только можетъ быть мыслимо, вообще и есть, слѣдовательно, совокупность и источникъ всякой реальности. Первая идея есть идея субстанціальности, какъ тѣлѣ, такъ преимущественно также и нашей души, вторая идея есть идея вселенной, а третья—идея существа всѣхъ существъ; первая идея есть, слѣдовательно, вообще фізіологическая и преимущественно психологическая, вторая идея—космологическая и третья—теологическая; чистый разумъ даетъ, такимъ образомъ, идею для раціональнаго ученія о душѣ или психологін, для раціональнаго ученія о мірѣ или космологін, наконецъ, для раціональнаго познанія Бога или теологін. Но такъ какъ эти понятія чистаго разума или идеи вслѣдствіе того, что мы приведены къ нимъ необходимыми умозаключеніемъ, имѣють для насъ субъективную реальность, хотя въ то же время объ объектѣ, соответствующемъ этимъ идеямъ, мы не можемъ имѣть никакого познанія, то отсюда и возникаютъ умо-

заключенія, при посредствѣ которыхъ мы отъ того, что намъ извѣстно, заключаемъ къ чему-то другому, о чемъ мы не имѣемъ никакого понятія и чему тѣмъ не менѣе приписываемъ объективную реальность. Поэтому всѣ подобнаго рода умозаключенія діалектичны, т. е. содержать въ себѣ только заблужденіе (Schein) или иллюзію и при томъ иллюзію неизбежную, потому что самъ разумъ побуждаетъ насъ къ тому, чтобы мы субъективную необходимость извѣстной связи нашихъ понятій принимали въ угоду разсудку за объективную необходимость опредѣленія вещей въ себѣ. И если поэтому нужно остерегаться обмана со стороны этой иллюзіи, то этого можно достигнуть лишь посредствомъ научной дисциплины, т. е. посредствомъ критики самого нашего разума, какъ познавательной способности. Но, чтобы эта иллюзія исчезла и перестала быть иллюзіей, этого и разумъ никогда не достигнетъ, и даже мудрейшій изъ людей не сумѣетъ уберечься отъ нея. Если, такимъ образомъ, установлены три класса идей, то существуютъ, очевидно и три класса діалектическихъ умозаключеній, именно психологическія, космологическія и теологическія умозаключенія. Первые Кантъ называетъ паралогизмами, вторыя антиноміями и третьи идеаломъ чистаго разума.

1.

О паралогизмахъ чистаго разума.

Существуетъ старинная жалоба, что во всѣхъ субстанціяхъ намъ всегда неизвѣстенъ собственный субъектъ ихъ, именно то, что остается, если выдѣлить всѣ акциденціи, т. е. само субстанціальное. Однако жалоба эта неосновательна. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ природа нашего разсудка именно въ томъ и состоитъ, чтобы все мыслить дискурсивно, т. е. черезъ понятія, и, слѣдовательно, посредствомъ однихъ только предикатовъ, то каждый субъектъ, который мы подыскиваемъ для предиката данной вещи, самъ въ свою очередь долженъ быть лишь нѣкоторымъ предикатомъ, такъ что для такого предиката у насъ всегда неизбѣжно будетъ не хватать абсолютнаго субъекта. Между тѣмъ, дѣло имѣетъ такой видъ, какъ будто наша душа представляетъ въ этомъ отношеніи исключеніе. Намъ кажется, что это субстанціальное мы имѣемъ въ нашемъ собственномъ сознаніи (въ нашемъ мыслящемъ субъектѣ) и при томъ въ непосредственномъ созерцаніи. Вѣдь всѣ предикаты внутренняго чувства относятся къ нашему „я“, какъ къ субъекту, а это послѣднее въ свою очередь не можетъ уже мыслиться, какъ предикатъ какого-либо другого субъекта. Такимъ образомъ, полнота въ отношеніи нашихъ понятій, какъ предикатовъ, къ субъекту представляется здѣсь данной не только какъ идея, но какъ предметъ, именно какъ абсолютный

субъектъ опыта, т. е. идея абсолютнаго мыслящаго субъекта кажется намъ обладающей не только субъективной, но въ то же время и объективной реальностью, и потому позволяющей заключать къ самой природѣ этого субъекта, хотя бы познаніе ея оставалось совершенно внѣ области возможнаго опыта. Вотъ почему намъ кажется, что должна существовать раціональная психологія, не зависящая ни отъ чего эмпирическаго и чистая; словомъ, такая, въ основаніе которой мы не должны полагать ничего другого, кромѣ положенія: я мыслю, или, еще лучше, простаго представленія о нашемъ „я“.

Главныя положенія этой мнимой науки, къ которымъ сводится все ея содержаніе, суть слѣдующія четыре:

- 1) существуетъ субстанція,
- 2) простая,
- 3) численно-тождественная или личность,
- 4) несомнѣнно—исключительно только бытіе моего мыслящаго субъекта, бытіе же всѣхъ внѣшнихъ предметовъ сомнительно.

Первое изъ этихъ четырехъ положеній покоится на слѣдующемъ умозаключеніи:

То, представленіе о чемъ есть абсолютный субъектъ всѣхъ нашихъ сужденій и потому не можетъ быть употребляемо въ качествѣ предиката какой-либо другой вещи, есть субстанція.

Я, какъ мыслящее существо, представляю собою абсолютный субъектъ всѣхъ моихъ возможныхъ сужденій, и это представленіе обо мнѣ самомъ уже не можетъ быть употребляемо въ качествѣ предиката какой-либо другой вещи.

Слѣдовательно, я, какъ мыслящее существо, есть субстанція.

Заключеніе, на которомъ основывается второе положеніе, гласитъ такъ:

Та вещь, дѣятельность которой никогда не можетъ быть разсматриваема, какъ совмѣстная дѣятельность многихъ дѣйствующихъ вещей, проста.

Но душа, или мыслящее „я“, есть именно такая вещь. Въ самомъ дѣлѣ: если бы мысль возникала черезъ совмѣстную дѣятельность многихъ мыслящихъ субъектовъ, то каждый субъектъ содержалъ бы въ себѣ часть мысли, и всѣ они вмѣстѣ содержали бы цѣлую мысль. Но это заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, потому что представленія, раздѣленные между различными существами (напримѣръ, от-

дѣльные слова какого-нибудь стиха), никогда не могутъ образовывать цѣлую мысль (одинъ стихъ).

Слѣдовательно, душа проста.

Третье положеніе получаетъ свое обоснованіе въ слѣдующемъ заключеніи:

То, что сознаетъ себя численно-тождественнымъ самому себѣ въ различные моменты времени, есть тѣмъ самымъ личность.

Но именно такъ обстоитъ дѣло съ нашей душой.

Слѣдовательно, она есть личность.

Наконецъ, четвертое положеніе опирается на слѣдующее заключение:

То, существованіе чего не можетъ быть воспринято непосредственно, но о чемъ можно заключать, только какъ о причинѣ данныхъ воспріятій, имѣетъ лишь сомнительное существованіе.

Но непосредственно я воспринимаю исключительно и единственно только существованіе моего мыслящаго субъекта: напротивъ, о бытіи вѣншихъ предметовъ я могу заключать, лишь какъ о причинѣ данныхъ воспріятій.

Слѣдовательно, достоверно только бытіе моей души, существованіе же вѣншихъ предметовъ сомнительно.

И вотъ Кантъ объясняетъ, что всѣ эти четыре умозаключенія суть только простые паралогизмы, т. е. такіа заключенія, которыя неправильны по своей формѣ, и которыя, если бы нужно было дать имъ логическое обозначеніе, можно было бы назвать *sophismata figurae dictionis*, такъ какъ во всѣхъ этихъ четырехъ заключеніяхъ предикатъ въ большей послылкѣ обозначаетъ нѣчто, имѣющее лишь субъективное значеніе, т. е. нѣчто, содержащееся лишь въ нашемъ понятіи; въ заключеніи же, напротивъ, этотъ предикатъ разсматривается уже, какъ нѣчто имѣющее объективное значеніе, т. е. какъ нѣчто, существующее реально. Въ самомъ дѣлѣ: идеѣ абсолютнаго субъекта всѣхъ нашихъ мыслей приписывается объективная реальность, поскольку стараются уѣбдить себя, что черезъ понятіе „я“ этотъ субъектъ данъ намъ въ непосредственномъ созерцаніи. Но если бы „я“ было понятіемъ, черезъ которое мыслится какой-либо объектъ, то оно могло бы быть высказываемо въ качествѣ предиката также и о другихъ вещахъ и, слѣдовательно, не было бы абсолютнымъ субъектомъ. Если бы, даже, „я“ было созерцаніемъ, то оно должно было бы быть или чистымъ — апіорнымъ, или эмпирическимъ созерцаніемъ. Въ первомъ случаѣ оно было бы лишь формой эмпирическаго созерцанія и потому отнюдь не предметомъ. Въ послѣднемъ же случаѣ оно было бы только эмпирическимъ предметомъ, а слѣдовательно, и наука объ этомъ предметѣ была бы только эмпи-

рической, но не рациональной психологіей. Итакъ, „я“ не есть ни созерцаніе, ни понятіе о какомъ-либо предметѣ, но исключительно только простое сознаніе, которое не обозначаетъ никакого особаго предмета, но должно лишь сопровождать всѣ наши представленія безъ различія, если только они должны стать мыслями или понятіями. Такъ какъ, слѣдовательно, „я“ или, что то же, мое самосознаніе должно уже быть предполагаемо для познанія объекта вообще, то отсюда очевидно также, что само оно (т. е. мое „я“) уже не можетъ быть познаваемо мною, какъ объектъ, но есть совершенно простое и лишенное всякаго содержанія пустое представленіе, и что поэтому абсолютный субъектъ нашихъ внутреннихъ явленій есть для насъ нѣчто совершенно неизвѣстное, о чемъ мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго познанія.

Что касается теперь перваго заключенія, именно что душа есть субстанція, то въ его большей послылкѣ предикатъ „субстанція“ употребляется безъ всякаго чувственнаго условія и обозначаетъ только логическое представленіе субъекта, который въ свою очередь не есть уже предикатъ, и, слѣдовательно, въ силу вышеуказаннаго, чистое разсудочное понятіе — „субстанція“ — обозначаетъ здѣсь не что иное, какъ только субъективную форму мышленія, и есть, такимъ образомъ, совершенно пустое понятіе безъ всякой объективной реальности. Поэтому, чтобы умозаключеніе это не было ошибочнымъ, нужно, чтобы предикатъ въ заключеніи былъ взятъ именно въ этомъ смыслѣ (т. е. просто какъ субъективная форма мышленія) такъ, чтобы, когда заключаютъ: душа есть субстанція, это означало бы лишь слѣдующее: я — это логическій субъектъ, по отношенію къ которому мышленіе есть только предикатъ. Но если душа только въ этомъ смыслѣ есть субстанція, то это понятіе совершенно пусто и не имѣетъ никакого отношенія къ какому-либо предмету, а потому не даетъ намъ ни малѣйшаго познанія о томъ, что такое есть мыслящій субъектъ, который въ качествѣ субстрата лежитъ въ основаніи какъ нашего „я“, такъ и всѣхъ нашихъ мыслей. Итакъ, изъ этого перваго умозаключенія психологін слѣдуетъ только, что душа есть логическая субстанція, но никоимъ образомъ не то, что оно собственно должно было доказать, именно что душа есть реальная субстанція. Понятіе реальной субстанции состоитъ въ томъ, что оно есть пребывающій предметъ, по отношенію къ которому все измѣняющееся является лишь его опредѣленіемъ, т. е. выражаетъ собою лишь способъ, какимъ этотъ предметъ существуетъ. Поэтому, чтобы правильно доказать субстанціальность души, слѣдуетъ предварительно доказать, что она есть нѣчто пребывающее. Правда, при непрерывномъ теченіи нашихъ представленій наше „я“ кажется такимъ пребывающимъ предметомъ, потому что наше самосознаніе, въ которомъ именно и заключается это „я“, всегда одно и то же. Однако, доказать это оказывается невозможнымъ. Въ

самомъ дѣлѣ: хотя наше „я“ всегда сопровождаетъ всѣ наши мысли и является поэтому представленіемъ, даннымъ на лицо во всякомъ мышленіи,—однако, такъ какъ съ этимъ представленіемъ „я“ у насъ не связано ни малѣйшаго созерцанія, которое отличало бы его отъ другихъ предметовъ созерцанія, то никоимъ образомъ нельзя, очевидно, воспринять его, какъ нѣкоторое устойчивое и пребывающее созерцаніе, какъ нѣчто такое, въ чемъ мысли смѣнялись бы, какъ его измѣнчивыя опредѣленія. Что касается внѣшнихъ явленій, то для внѣшняго чувства они имѣютъ нѣчто устойчивое и пребывающее въ пространствѣ, въ которомъ они представляются намъ, какъ нѣчто внѣшнее для насъ, и потому въ этихъ явленіяхъ мы можемъ наблюдать нѣчто постоянное. Но время, которое есть единственная форма нашего внутренняго созерцанія, не заключаетъ въ себѣ ничего пребывающаго и потому допускаетъ познаніе лишь смѣны опредѣленій, но не познаніе подлежащаго опредѣленіемъ предмета. Въ самомъ дѣлѣ: если я хочу наблюдать чистое „я“ при смѣнѣ всѣхъ представленій, то у меня нѣтъ никакого иного коррелата для моихъ сравненій, кромѣ этого же самаго „я“. Если бы я захотѣлъ поэтому считать это „я“ пребывающимъ предметомъ, на основѣ котораго смѣняются всѣ представленія, то это значило бы, что я ошибочно предполагаю уже то самое, что хотѣлъ узнать, и простое тождество моего самосознанія дѣлаю тѣмъ тождествомъ и постоянствомъ, которое могло бы быть свойственно мнѣ, лишь какъ предмету. Итакъ, если я хочу судить о моемъ „я“, какъ о предметѣ, то я долженъ наблюдать себя съ точки зрѣнія посторонняго человѣка; но при такомъ условіи я никогда не могу узнать, не находится ли это „я“, которое, какъ форма сознанія, есть простая мысль, въ такомъ же потокѣ, въ какомъ находится и всѣ другія мысли, которыя именно черезъ это получаютъ свою взаимную связь.

Такъ какъ, слѣдовательно, первое психологическое умозаключеніе есть простой паралогизмъ, то отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и другія три не могутъ быть ничѣмъ инымъ. Въ самомъ дѣлѣ: если нельзя доказать, что душа въ реальномъ, объективномъ значеніи есть субстанція, то нельзя доказать также и того, что она есть простая численно-тождественная субстанція и—коррелятъ всѣхъ внѣшнихъ вещей, къ существованію которыхъ мы можемъ заключать лишь изъ существованія нашей души. Тѣмъ не менѣе „Критика“ Канта еще и специально рассматриваетъ каждое изъ трехъ остальныхъ умозаключеній, чтобы сдѣлать ихъ ошибочность тѣмъ очевиднѣе.

Во второмъ психологическомъ умозаключеніи, именно, что душа есть простая субстанція, *per se probandi* (центръ доказательствъ), заключается въ томъ положеніи, что многія представленія не могутъ быть раздѣлены между многими мыслящими субъектами, но должны со-

держаться въ абсолютномъ единствѣ мыслящаго субъекта, если только они должны образовать единую мысль. Но этого положенія никто не можетъ доказать ни изъ опыта, ни изъ понятій. Изъ опыта его нельзя доказать потому, что опытъ не только никогда не можетъ научить насъ необходимости, но и понятіе абсолютнаго единства выходитъ далеко за его предѣлы. Точно также нельзя доказать это положеніе и изъ понятій. Въ самомъ дѣлѣ: единство мысли, состоящей изъ многихъ представленій,—коллективно и сообразно съ самой природой чистыхъ понятій можетъ столько же относиться къ коллективному единству дѣйствующихъ здѣсь субстанцій, какъ и къ абсолютному единству субъекта, на примѣръ, движеніе тѣла есть сложное движеніе всѣхъ его частей. Здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія въ понятіяхъ. Если поэтому и требуется мысль объ абсолютномъ единствѣ субъекта, то только потому, что иначе нельзя было бы сказать: я мыслю (многообразное въ одномъ представленіи). Дѣйствительно, если бы цѣлая мысль даже и могла быть дѣлима и распредѣляема между многими субъектами, то субъективное „я“, неизбѣжно предполагаемое нами при всякомъ мышленіи, не могло бы все-таки быть дѣлимо и распредѣляемо. Но такъ какъ уже было показано, что наше „я“ не есть реальный субъектъ, которому присущи всѣ опредѣленія, а означаетъ только логическій субъектъ, то ошибка и этого втораго психологическаго умозаключенія состоитъ опять-таки въ томъ, что лишенное всякаго содержанія, пустое представленіе „я“, не обозначающее никакого особаго объекта, дѣлаютъ понятіемъ мыслящаго предмета и простоту (т. е. несложность) этого представленія принимаютъ, такимъ образомъ, за познаніе простоты (т. е. несложности) самого мыслящаго предмета. Поэтому если это умозаключеніе должно быть правильнымъ, то его заключительное положеніе: „я есть нѣчто простое“, можетъ означать только, что представленіе „я“ не заключаетъ въ себѣ никакого многообразія, но есть только абсолютное логическое единство. Однако, и въ такомъ видѣ это положеніе—простая тавтологія и, слѣдовательно, нисколько не научаетъ насъ реальной простотѣ моего субъекта, а потому и представляется совершенно ненужнымъ. Если бы оно могло имѣть какое-нибудь реальное примѣненіе, то оно должно было бы преимущественно служить къ тому, чтобы различать нашу душу отъ всякой матеріи и тѣмъ избавлять ее отъ тѣлности, которой всегда подвержена матерія. Въдѣ къ этому именно и сводится весь смыслъ этого знаменитаго психологическаго положенія. При этомъ справедливо, конечно, что такъ какъ матерія есть явленіе внѣшняго чувства, а нашъ мыслящій субъектъ представляется намъ, лишь какъ предметъ внутренняго чувства, то этотъ субъектъ, поскольку онъ мыслить, не можетъ быть матеріальнымъ и тѣлеснымъ. Однако, это имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что среди внѣшнихъ явленій въ пространствѣ мы никогда не

можем встрѣтить мыслящее существо, какъ таковое, или что мысли, стремленія, сознание мы никогда не можем созерцать во-внѣ, такъ какъ все это принадлежитъ внутреннему чувству. Но здѣсь возникаетъ такой вопросъ: не можетъ ли то неизвѣстное намъ нѣчто, которое лежитъ въ основаніи внѣшнихъ явленій и такъ воздѣйствуетъ на нашу чувственность, что производитъ представленія матеріи, формы и т. д., не можетъ ли оно быть въ то же время и объектомъ нашихъ мыслей? Въ самомъ дѣлѣ: хотя это нѣчто въ томъ видѣ, какъ оно воздѣйствуетъ на нашу чувственность, вызываетъ въ насъ созерцаніе протяженнаго и, слѣдовательно, сложнаго, но все-таки, какъ вещь въ себѣ, оно вполне можетъ быть простымъ, потому что предикаты „протяженный“ и „сложный“ относятся только къ чувственности; поэтому субстанція, которой въ отношеніи къ нашему внѣшнему субъекту присуще протяженіе, самой по себѣ могли бы быть свойственны мысли, которыя она имѣла бы возможность сознательно представлять себѣ посредствомъ своего внутреннего чувства. Такимъ образомъ, та вещь, которая въ одномъ отношеніи называется сложной и тѣлесной, въ другомъ могла бы быть въ то же время простымъ и мыслящимъ существомъ. Поэтому если мы и признаемъ, что душа есть простая субстанція, то этимъ признаніемъ мы все-таки не проведемъ еще достаточнаго различія между душой и матеріей въ отношеніи къ субстрату, лежащему въ основаніи послѣдней, такъ какъ, разъ этотъ субстратъ намъ совершенно неизвѣстенъ, то мы не можемъ также знать и того, отличается ли отъ него въ чемъ-нибудь душа.

Въ третьемъ психологическомъ умозаключеніи положеніе, что душа сознаетъ себя постоянно одной и той же субстанціей, а слѣдовательно, есть личность, предполагаетъ уже ея объективное постоянство, которое однако недоказуемо. Поэтому ошибка третьяго заключенія, какъ это уже было показано при критикѣ перваго, состоитъ въ томъ, что логическое тождество „я“ дѣлаютъ объективнымъ тождествомъ, присущимъ мнѣ, какъ предмету. Въ самомъ дѣлѣ: если бы мыслящій субъектъ даже постоянно измѣнялся, представленіе „я“ могло бы тѣмъ не менѣе оставаться и всегда сохранять мысль предшествующаго субъекта и, такимъ образомъ, передавать ее даже слѣдующему субъекту. Такъ, эластическій шаръ, сталкиваясь съ себѣ подобнымъ, сообщаетъ ему все свое движеніе. По аналогіи съ этимъ представимъ себѣ рядъ мыслящихъ субстанцій, изъ которыхъ первая передаетъ свое состояніе, именно свои представленія съ сознаніемъ ихъ, второй, вторая также сообщаетъ свое собственное состояніе вмѣстѣ съ состояніемъ первой—третьей, а эта точно такимъ же образомъ передаетъ свое состояніе вмѣстѣ съ состояніемъ всѣхъ предшествующихъ четвертой субстанціи; послѣдняя субстанція созначала бы, такимъ образомъ, состоянія всѣхъ предшествую-

щихъ субстанцій, какъ свое собственное состояніе, потому что эти состоянія вмѣстѣ съ ихъ сознаніемъ были бы перенесены въ нее, и, не смотря на это, она во всѣхъ этихъ состояніяхъ не была бы все-таки одною и тою же личностью.

Что касается, наконецъ, четвертаго психологическаго умозаключенія, состоящаго въ томъ, что одно только бытіе моей души можетъ быть воспринято мною непосредственно, и что поэтому несомнѣнно, что къ бытію внѣшнихъ предметовъ можно лишь заключать, и, слѣдовательно, оно сомнительно, то это положеніе правильно, конечно, въ томъ отношеніи, что непосредственно мы можемъ воспринимать лишь то, что есть въ насъ самихъ, а слѣдовательно, только наше собственное существованіе, и что поэтому Декартъ справедливо ограничивалъ всѣ воспріятія въ узкомъ значеніи этого слова положеніемъ: „Я (какъ мыслящее существо) существую“.

Поэтому если что-нибудь должно существовать не во мнѣ, но внѣ меня, то къ его существованію я могу заключать только изъ моего внутреннего воспріятія, поскольку я смотрю на послѣднее, какъ на дѣйствіе, ближайшей причиной котораго служитъ нѣчто внѣ меня. Однако заключеніе отъ даннаго дѣйствія къ опредѣленной причинѣ всегда недостоверно, потому что дѣйствіе можетъ вытекать болѣе, чѣмъ изъ одной причины. Такимъ образомъ, въ отношеніи воспріятія къ его причинѣ всегда остается сомнительнымъ, находится ли упомянутое нѣчто во мнѣ или внѣ меня. Поэтому если бы такъ называемые внѣшніе предметы были вещами въ себѣ, дѣйствительно находящимися внѣ насъ, то ихъ существованіе было бы, конечно, сомнительнымъ, и, слѣдовательно, четвертое психологическое умозаключеніе совершенно правильнымъ. Но именно въ этомъ и заключается иллюзорность послѣдняго. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ природа нашего внѣшняго чувства состоитъ въ томъ, что оно представляетъ намъ предметы въ пространствѣ и самое это пространство со всѣмъ, что въ немъ есть, какъ нѣчто находящееся внѣ насъ, то мы и воображаемъ, что какъ пространство, такъ и предметы, представляемые нами себѣ въ пространствѣ, суть вещи, которыя въ дѣйствительности существуютъ и внѣ насъ, сами по себѣ, безъ всякаго отношенія къ нашей чувственности, и потому мы принимаемъ внѣшнія явленія за представленія, которыя вызваны въ насъ предметами, существующими внѣ насъ, сами по себѣ. Однако, это, какъ было уже показано въ эстетикѣ, — простая иллюзія. Въ самомъ дѣлѣ: пространство точно такъ же, какъ и время, не есть нѣчто существующее для себя или условіе предметовъ, какъ вещей въ себѣ, но только форма созерцанія, слѣдовательно, не нѣчто объективное внѣ насъ, но лишь нѣчто субъективное въ насъ; а отсюда слѣдуетъ, что и тѣла, которыя мы созерцаемъ въ пространствѣ, не суть вещи, нахо-

дящаяся внѣ насъ, сами по себѣ, но простыя явленія и представленія въ насъ, которыя точно такъ же, какъ и остальные мысли, принадлежатъ лишь мыслящему субъекту, хотя они и заключаютъ въ себѣ нѣчто обманчивое, а именно, — что такъ какъ предметы только черезъ нихъ представляются намъ въ пространствѣ, то и сами они кажутся какъ бы отдѣленными отъ души и находящимися внѣ ея. Но разъ это такъ, то тѣмъ самымъ совершенно уничтожается и всякое сомнѣніе въ существованіи тѣлъ. И дѣйствительно: такъ какъ они суть только особый родъ представленій въ насъ, то мы воспринимаемъ ихъ существованіе, безъ всякаго заключенія къ нему, такъ же непосредственно, какъ наше собственное. Такимъ образомъ, по простому показанію моего самосознанія я столь же непосредственно познаю, что существуютъ тѣла, какъ и то, что существуетъ моя душа, но при этомъ такъ, что я и то и другое познаю, лишь какъ явленія; о томъ же, чѣмъ могутъ быть тѣла и моя душа сами по себѣ, совершенно ничего не знаю. Если бы, напротивъ, кто-нибудь захотѣлъ считать какъ тѣла, такъ и нашу душу не явленіями, но вещами въ себѣ, то и то и другое, то есть бытіе души и бытіе тѣлъ, сдѣлалось бы для насъ одинаково сомнительнымъ, поскольку мы столь же мало можемъ воспринимать то неизвѣстное нѣчто, которое въ качествѣ настоящаго субстрата лежитъ въ основаніи нашего внутренняго созерцанія, какъ и то, что служить причиной нашего внѣшняго созерцанія, и потому о бытіи того и другого мы можемъ заключать лишь какъ о причинѣ данныхъ намъ внутреннихъ и внѣшнихъ воспріятій, не сознавая, однако, ни малѣйшаго различія между душой и матеріей, какъ скоро послѣднія разсматриваются, какъ вещи въ себѣ, безъ отношенія къ нашей чувственности. Ученіе, которое утверждаетъ бытіе внѣшнихъ явленій, называется эмпирическимъ реализмомъ; ученіе, отрицающее это бытіе или сомнѣвающееся въ немъ, — эмпирическимъ идеализмомъ. Ученіе, разсматривающее пространство и время, какъ нѣчто данное въ себѣ, и потому всѣ явленія, какъ вещи въ себѣ, существующія независимо отъ насъ и нашей чувственности, называется трансцендентальнымъ реализмомъ; напротивъ, то ученіе, которое смотритъ на пространство и время, какъ на простыя формы нашего созерцанія и потому считаетъ всѣ явленія только представленіями въ насъ, а не вещами въ себѣ, — называется трансцендентальнымъ идеализмомъ. Ученіе, утверждающее, какъ бытіе матеріи, такъ и бытіе мыслящаго существа, называется дуализмомъ, признающее единство и личность души — пневматизмомъ и считающее душу лишь матерій — материализмомъ.

Изъ всего вышеизложеннаго слѣдуетъ, такимъ образомъ, что трансцендентальный идеалистъ есть въ то же время эмпирический реалистъ

и дуалистъ, а трансцендентальный реалистъ, напротивъ, есть эмпирический идеалистъ и притомъ не можетъ быть ни дуалистомъ, ни материалистомъ, ни пневматистомъ, потому что вещей самихъ въ себѣ мы не воспринимаемъ и не можемъ имѣть о нихъ ни малѣйшаго познанія. Трансцендентальный идеализмъ есть поэтому ученіе истинное не только само по себѣ, но и такое, которое необходимо принять каждому, если только онъ не хочетъ впасть въ эмпирический идеализмъ, то есть ввергнуться въ такую путаницу, которая не даетъ ему права быть ни дуалистомъ, ни материалистомъ, ни пневматистомъ.

Отсюда ясно, слѣдовательно, что вся мнимая недостоверность бытія тѣлъ покоится лишь на томъ заблужденіи, что ошибочно гипотетизируютъ то, что существуетъ только въ нашихъ мысляхъ, и это нѣчто въ качествѣ гипотетизированнаго принимаютъ за дѣйствительный предметъ, находящійся внѣ нашей души. И именно на этомъ заблужденіи основываются и всѣ тѣ знаменитыя и мнимыя трудности, которыя обыкновенно усматриваютъ въ вопросахъ о возможности взаимодействія души и тѣла, о началѣ этого взаимодействія, или о состояніи души до и во время нашего рожденія, и о концѣ его, то есть о состояніи души во время и послѣ смерти. Въ самомъ дѣлѣ: чрезвычайно страннымъ кажется, какимъ образомъ между двумя столь разнородными вещами, какъ наша душа и матерія, можетъ существовать взаимная связь, и какъ возможно, чтобы наше мыслящее существо могло вызывать движеніе въ матеріи, а движеніе и протяженіе матеріи — представленія въ нашемъ мыслящемъ существѣ. Но въ томъ-то именно и заключается иллюзія, что на матерію смотрятъ, какъ на совершенно отличный отъ нашей души и разнородный съ нею родъ субстанцій, и воображаютъ, что она въ томъ видѣ, какъ она намъ является, то есть какъ она представляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, — въ качествѣ протяженной и находящейся въ движеніи, — существуетъ и на самомъ дѣлѣ внѣ насъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности она въ томъ видѣ, какъ она намъ является, существуетъ не внѣ насъ, но, будучи лишь мыслью, существуетъ, подобно всѣмъ остальнымъ мыслямъ, лишь въ насъ, хотя, благодаря нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, эта мысль и представляется намъ находящеюся внѣ насъ. Смыслъ вопроса заключается поэтому здѣсь уже не во взаимодействіи души съ другими разнородными съ нею субстанціями, а лишь въ связи представленій нашего внутренняго чувства съ модификаціями нашей внѣшней чувственности, то есть въ томъ, какъ вообще въ мыслящемъ субъектѣ возможно внѣшнее созерцаніе, именно созерцаніе пространства и его наполненія. Однако отвѣтить на этотъ вопросъ не можетъ ни одинъ человекъ, и здѣсь именно находится тотъ пробѣлъ въ нашемъ знаніи, который мы никогда не будемъ имѣть возможности восполнить, но можемъ лишь отмѣчать, при-

писывая внѣшнія явленія трансцендентальному предмету, который служитъ причиною этого рода представленій, но для насъ есть вообще только совершенно неизвѣстное намъ нѣчто, о которомъ мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго понятія. Въ связи съ этимъ находится также разрѣшеніе и всѣхъ тѣхъ трудностей, которыя возникаютъ въ вопросахъ, касающихся состоянія души до нашего рожденія и послѣ нашей смерти. Такъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, можетъ ли мыслящій субъектъ мыслить уже до всякаго общенія съ тѣломъ, сводится, собственно говоря, лишь къ слѣдующему: не могутъ ли тѣ же самые трансцендентальные предметы, которые въ своемъ теперешнемъ состояніи являются намъ, какъ тѣла, быть нами созерцаемы уже до возникновенія того рода чувственности, посредствомъ котораго нѣчто является намъ въ пространствѣ, но нѣкоторому совершенно иному способу? Вопросъ же о томъ, можетъ ли душа продолжать мыслить и по прекращеніи всякаго общенія съ тѣлеснымъ міромъ, имѣетъ собственно лишь слѣдующій смыслъ: если бы уничтожился теперешній способъ нашей чувственности, посредствомъ котораго трансцендентальные и въ настоящее время намъ совершенно неизвѣстные предметы являются намъ, какъ предметы въ пространствѣ, то есть какъ матеріальный міръ, то не должно ли было бы прекратиться и всякое созерцаніе ихъ вообще? Или не могло ли бы, быть можетъ, дѣло обстоять такъ, чтобы именно эти неизвѣстные намъ предметы продолжали все-таки быть познаваемыми нашимъ субъектомъ, хотя, конечно, уже не въ видѣ тѣлъ, а въ какомъ-либо иномъ качествѣ? Правда, при рѣшеніи обоихъ этихъ вопросовъ никто не можетъ доказать возможности этого иного способа познанія трансцендентальныхъ предметовъ, но съ другой стороны никто не можетъ сдѣлать противъ него и сколько-нибудь существенныхъ возраженій. Въ самомъ дѣлѣ: каждый человѣкъ, кто бы онъ ни былъ, при нашемъ теперешнемъ состояніи знаетъ объ абсолютной и внутренней причинѣ внѣшнихъ явленій такъ же мало, какъ я или кто-либо другой, и, слѣдовательно, не имѣетъ никакого основанія говорить, что со смертію уничтожается условіе всякаго внѣшняго созерцанія или даже самъ мыслящій субъектъ.

Такъ рушится вся раціональная психологія, какъ состоящая изъ однихъ только паралогизмовъ, какъ наука, превышающая всѣ силы человѣческаго разума, и намъ не остается ничего, какъ только изучать нашу душу подъ руководствомъ опыта и держаться въ предѣлахъ вопросовъ, которые не выходятъ изъ той сферы, гдѣ возможный внутренний опытъ способенъ давать имъ содержаніе. Между тѣмъ, если разсматривать раціональную психологію, только какъ критическую разработку нашихъ діалектическихъ умозаключеній и притомъ умозаключеній обычнаго и естественнаго разума, то она все же приноситъ важную отрицательную пользу, вполнѣ оберегая наше мыслящее существо отъ опасности матеріали-

зма. Ибо не только нѣтъ ни малѣйшей опасности, чтобы вмѣстѣ съ устраненіемъ матеріи уничтожилось всякое мышленіе и даже самое существованіе мыслящихъ существъ, но, напротивъ, совершенно ясно, что если я устраню мыслящій субъектъ, то съ нимъ вмѣстѣ долженъ будетъ исчезнуть и весь тѣлесный міръ, потому что послѣдній есть не что иное, какъ явленіе въ чувственности нашего субъекта и нѣкоторый родъ его представленій.

Правда, мыслящее существо, какъ оно есть въ себѣ, конечно, остается для меня при этомъ еще совершенно неизвѣстнымъ. Но такъ какъ, тѣмъ не менѣе, возможно, что я какъ-нибудь иначе, а не изъ спекулятивныхъ данныхъ, найду основаніе для надежды на самостоятельное и устойчивое при всякомъ возможномъ измѣненіи моего состоянія существованіе моей мыслящей природы, то большимъ преимуществомъ здѣсь является уже то, что, при откровенномъ признаніи своего собственнаго невѣдѣнія, я все-таки всегда могу отразить догматическія нападки всякаго спекулятивнаго противника и показать ему, что для опроверженія возможности моихъ надеждъ онъ никогда не узнаетъ о природѣ моего субъекта больше, чѣмъ сколько знаю я для того, чтобы ихъ питать.

2.

Объ антиноміяхъ чистаго разума.

Идея, къ которой разумъ приводится формой категорическихъ умозаключеній, касается абсолютнаго субъекта всѣхъ мыслей вообще и есть поэтому идея психологическая. Та же идея, къ которой разумъ приходитъ, благодаря формѣ гипотетическихъ умозаключеній, касается абсолютной полноты въ ряду условій данныхъ явленій, и есть поэтому идея космологическая. Посредствомъ этой идеи разумъ стремится поэтому каждый рядъ условій, которыя только можетъ мыслить разумъ въ отношеніи къ даннымъ явленіямъ, познать, какъ законченный, и потому въ этомъ ряду условій онъ стремится подняться такъ далеко, чтобы притти къ такому условію, которое само уже не обусловлено, согласно съ основоположеніемъ: если дано обусловленное, то данъ также и весь рядъ условій, а слѣдовательно, безусловное. Такимъ образомъ, должно существовать столько же космологическихъ идей, сколько по таблицѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій существуетъ различныхъ рядовъ условій явленій. Но первоначальными величинами всѣхъ явленій прежде всего оказываются время и пространство, и каждое данное время предполагаетъ все предшествующее время точно такъ же, какъ всякое данное пространство предполагаетъ дальнѣйшее пространство, мыслимое за его предѣлами и его ограничивающее; поэтому разумъ по категоріи

количества требует абсолютной полноты величины мира как в отношении к созерцанию истекшего времени его существования, так и в отношении к созерцанию занимаемого им пространства. Вторым обусловленным является, далее, материя, то есть реальное в пространстве, внутренними условиями которого служат его части, и потому разум, по категориям качества, требует здесь абсолютной полноты дѣления материи. Что касается, в-третьих, категорий реального отношения, то идея, к которой приводит категория субстанции, есть идея не космологическая, но психологическая, потому что акциденции, поскольку они присущи одной и той же субстанции, только координированы друг с другом, но не подчинены одна другой, и, следовательно, не составляют никакого ряда условий. Понятие причины и дѣйствія, напротив, дает нам ряд условий, и потому для всего, что происходит, разум требует абсолютной полноты в ряду причин. Наконец, в-четвертых, категории модальности лишь постольку приводят нас к ряду условий, поскольку случайное в бытии всегда должно быть рассматриваемо, как обусловленное; поэтому разум требует здесь абсолютной полноты в ряду условий случайного бытия, то есть безусловной необходимости. Таким образом, существует не более четырех космологических идей: именно разум требует абсолютной полноты:

- 1) в составлении мирового цѣлаго, как в отношении к пространству, так и в отношении истекшего времени;
- 2) в дѣлении материи;
- 3) в возникновении явления и
- 4) в зависимости всего, что подлежит изменению *).

Особенного внимания заслуживает здесь то обстоятельство, что диалектически умозаключенія, к которым приводит психологическая идея о субъектѣ нашего мышления, вызывают только одностороннее заблужденіе (Schein), такъ что они говорятъ исключительно въ пользу пневматизма, въ пользу же утверждения противоположнаго изъ понятій разума нельзя привести никакого имѣющаго хотя бы малѣйшую видимость истины основанія. Совершенно иначе, напротивъ, обстоитъ дѣло съ космологическими идеями. Въ самомъ дѣлѣ: каждая изъ нихъ приводитъ къ двумъ противоположнымъ и одинаково убѣдительнымъ заключеніямъ, такъ что и положеніе, и противоположеніе могутъ быть одинаково строго доказаны. Такимъ образомъ, здесь обнаруживается своеобразное явленіе, именно что нашъ разумъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собой и притомъ совершенно естественнымъ и неизбѣжнымъ образомъ, не прибѣгая ни къ какимъ намѣреннымъ софистическимъ уловкамъ, поскольку каждое

*) Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen.

космологическое положеніе, за которое только можетъ говорить разумъ, таково, что отрицаніе его имѣетъ за себя такія же вѣскія и необходимые основанія, какъ и его утвержденіе. Вся рациональная космологія состоитъ поэтому изъ однихъ только антиномій, то есть изъ положеній, гдѣ тезисъ и антитезисъ могутъ быть доказаны съ одинаковой строгостью. Кантъ слѣдующимъ образомъ показываетъ это на всѣхъ четырехъ космологическихъ идеяхъ.

Первая антиномія.

Тезисъ.

Миръ имѣетъ начало во времени и ограниченъ также въ пространствѣ.

Доказательство. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что миръ не имѣетъ начала во времени, — тогда, значитъ, протекла уже цѣлая вѣчность, и въ мирѣ, слѣдовательно, прошелъ уже безконечный рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ состояній вещей. Но это невозможно, такъ какъ безконечность ряда именно въ томъ и состоитъ, что онъ никогда не можетъ быть законченъ чрезъ послѣдовательный синтезъ. Слѣдовательно, миръ долженъ имѣть начало.

Точно также, если бы мы допустили, что миръ неограниченъ въ пространствѣ, то въ такомъ случаѣ онъ представлялъ бы собою безконечное данное цѣлое существующихъ одновременно вещей. Но мыслить величину безграничнаго цѣлаго мы можемъ только черезъ послѣдовательный синтезъ частей. Поэтому послѣдовательный синтезъ частей безконечнаго мира долженъ былъ бы разсматриваться, какъ законченный, т. е. загражденное на численіе всѣхъ сосуществующихъ вещей безконечное время должно было бы разсматриваться, какъ протекшее. Но это невозможно. Слѣдовательно, миръ ограниченъ въ пространствѣ.

Антитезисъ.

Миръ не имѣетъ начала во времени и не ограниченъ также въ пространствѣ.

Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что миръ имѣетъ начало, — тогда, значитъ, ему должно было предшествовать время, когда его не было, т. е. пустое время. Но въ пустомъ времени невозможно возникновеніе никакой вещи, потому что никакая часть пустого времени въ сравненіи съ другой частью не имѣетъ въ себѣ различающаго условія бытія отъ небытія (все равно, примемъ ли мы, что она возникаетъ сама по себѣ или черезъ другую причину). Слѣдовательно, во времени миръ не можетъ имѣть начала.

Точно также, если предположить, что миръ ограниченъ въ пространствѣ, то, значитъ, онъ находится въ пустомъ, неограниченномъ пространствѣ, и мы, слѣдовательно, имѣемъ не только отношеніе вещей въ пространствѣ, но также и отношеніе ихъ къ пространству. Но пространство есть только форма внѣшняго созерцанія, а не предметъ, который могъ бы быть созерцаемъ внѣшнимъ образомъ, и къ которому миръ могъ бы стоять въ томъ или иномъ отношеніи; поэтому отношеніе мира къ пустому пространству есть отношеніе его вовсе не къ какому-либо предмету. Но влѣдствіе того, что такое

отношеніе само по себѣ есть ничто,—и ограниченіе міра пустымъ пространствомъ тоже есть ничто. Слѣдовательно, міръ не можетъ быть ограниченъ въ пространствѣ.

Вторая антиномія.

Тезисъ.

Каждая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей, и не существуетъ вообще ничего кромѣ простого или того, что изъ него составлено.

Доказательство. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что сложная субстанція состояла бы не изъ простыхъ частей,—тогда получилось бы, что если бы въ мысляхъ была уничтожена всякая сложность, то не осталось бы ни сложной, ни простой части, т. е. вообще ничего, и, слѣдовательно, не было бы дано никакой субстанціи. Но каждая субстанція, какъ постоянное существо, существуетъ сама для себя: сложность субстанцій есть, слѣдовательно, только случайное отношеніе ихъ между собой. По отношенію ко всякой сложной субстанціи всякая мыслимая сложность можетъ быть, такимъ образомъ, во всякомъ случаѣ устранена, а это значитъ, что если бы сложная субстанція не состояла изъ простыхъ частей, то и вообще не было бы никакихъ субстанцій, изъ которыхъ онѣ могли бы быть сложены. Но такъ какъ это само себѣ противорѣчитъ, то каждая сложная субстанція должна, очевидно, состоять изъ простыхъ частей. И отсюда непосредственно слѣдуетъ, что всѣ вещи въ мірѣ суть простые существа, и что сложность есть только ихъ вѣншее состояніе.

Антитезисъ.

Никакая сложная субстанція въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей, и въ мірѣ не существуетъ вообще ничего простого.

Доказательство. Допустимъ въ самомъ дѣлѣ, что сложная субстанція состоитъ изъ простыхъ частей. Такъ какъ всякая сложность, состоящая изъ субстанцій, возможна только въ пространствѣ, то изъ такого же числа частей, изъ какого состоитъ сложное, должно состоять и занимаемое имъ пространство. Но каждая часть пространства сама есть пространство. А разъ это такъ, то каждая часть сложной субстанціи, т. е. каждая простая часть сама въ свою очередь должна занимать нѣкоторое пространство. Но все реальное, занимающее пространство, содержитъ въ себѣ многообразные, вѣн другъ друга находящіеся элементы, и, слѣдовательно, это реальное—сложно и притомъ составлено изъ субстанцій (потому что безъ субстанцій акциденціи не могутъ находиться вѣн другъ друга). Каждая простая часть сама была бы, такимъ образомъ, составлена изъ субстанцій. Но такъ какъ это само себѣ противорѣчитъ, то никакая сложная субстанція не можетъ, очевидно, состоять изъ простыхъ частей.

Далѣе, существованіе простыхъ субстанцій въ мірѣ вообще не можетъ быть доказано ни изъ какого опыта—ни изъ вѣшняго, ни изъ внутренняго. Потому что, если бы

это было возможно, то въ созерцаніи этихъ простыхъ субстанцій нѣконмъ образомъ не должно было бы заключаться никакихъ многообразныхъ, вѣн другъ друга находящихся частей. Но такъ какъ изъ того, что эти многообразныя части не сознаются, нельзя еще заключать, что онѣ невозможны, то отсюда ясно, что существованіе простой субстанціи не можетъ быть дано ни въ какомъ возможномъ опытѣ. Но вѣдъ чувственный міръ есть совокупность всѣхъ возможныхъ опытовъ. Поэтому въ немъ не дано вообще ничего простого; но что же касается простой субстанціи, то она есть только идея, для которой въ опытѣ нельзя найти никакого предмета, и которая есть, слѣдовательно, понятіе безъ всякой объективной реальности.

Третья антиномія.

Тезисъ.

Не все въ мірѣ совершается по законамъ природы, но существуетъ также причинность черезъ свободу.

Доказательство. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что все въ мірѣ совершается по законамъ природы: тогда все, что происходитъ, предполагается, очевидно, нѣкоторое предшествующее состояніе, за которымъ оно неизбѣжно слѣдуетъ по правилу. Но это предшествующее состояніе само въ свою очередь есть нѣчто совершившееся, потому что если бы оно существовало всегда, то и слѣдствіе его существовало бы всегда, а не возникло бы только теперь, и, слѣдовательно, оно также предполагаетъ предшествующее состояніе и т. д. А это значитъ, что въ ряду слѣдующихъ одна за другою причинъ нѣтъ первой причины, т. е. нѣтъ полноты ряда. Но это противорѣчитъ закону приро-

Антитезисъ.

Нѣтъ никакой свободы, но все въ мірѣ совершается исключительно по законамъ природы.

Доказательство. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что существуетъ свобода, т. е. способность безусловно самостоятельно полагать начало какому-нибудь состоянію, и, слѣдовательно, также ряду его слѣдствій такъ, чтобы этому состоянію не предшествовало ничего, чѣмъ бы оно опредѣлялось по постояннымъ законамъ.

Но вѣдъ каждое начало какой-либо дѣятельности предполагаетъ состояніе еще не дѣйствующей причины, и, точно такъ же, динамически первое начало дѣятельности предполагаетъ состояніе, которое не стоитъ ни въ какой причинной связи съ предшествующимъ состояніемъ той же причины, т. е. нѣконмъ образомъ изъ нея не слѣдуетъ. Но такъ какъ

ды, такъ какъ послѣдній въ томъ именно и состоитъ, что ничто не происходитъ безъ достаточной, а *a priori* опредѣленной причины. Слѣдовательно, не все въ мірѣ можетъ совершаться по закону природы, и потому должна существовать причинность, по которой нѣчто совершается такъ, что причина не опредѣляется уже дальше другою предшествующею причиной по необходимымъ законамъ, — другими словами, должна существовать абсолютная самодѣятельность причинъ, способность ихъ самостоятельно начинать рядъ явленій, не подчиняющихся законамъ природы, т. е. должна существовать свобода.

Четвертая антиномія.

Тезисъ.

Существуетъ безусловно необходимое существо, какъ верховная причина міра, и это существо само принадлежитъ къ міру.

Доказательство. Въ самомъ дѣлѣ: міръ содержитъ въ себѣ рядъ измѣненій, а каждое измѣненіе подчиняется своему условію, которое по времени предшествуетъ ему, и при которомъ оно только и получаетъ свою необходимость. Но вѣдь каждое данное обусловленное предполагаетъ по отношенію къ своему существованію полный рядъ условий, доведенный до исполнѣнія и совершенно безусловнаго, а это послѣднее есть нѣчто абсолютно необходимое. Слѣдовательно, должно существовать нѣчто абсолютно необходимое, отъ чего ведетъ свое начало рядъ всѣхъ измѣненій, совершающихся въ мірѣ. А такъ какъ, далѣе, начало временнаго ряда можетъ быть опредѣлено лишь тѣмъ, что ему предшествуетъ по времени, то высшее условіе начала ряда из-

это противорѣчитъ основоположенію причинности, на которомъ однако основывается возможность опыта, то въ мірѣ не можетъ существовать никакой свободы, и она есть пустая вымышленная вещь.

Все въ мірѣ совершается, такимъ образомъ, исключительно по необходимымъ законамъ природы, свобода же или независимость отъ законовъ природы есть, правда, освобожденіе отъ принужденія, но въ то же время и отъ руководства всякихъ правилъ, и является, слѣдовательно, полнымъ отсутствіемъ законности, при допущеніи котораго уничтожалась бы всякая возможность непрерывно-связнаго опыта.

Антитезисъ.

Ни въ мірѣ, ни внѣ его не существуетъ никакого безусловно необходимаго существа, какъ причиннаго міра.

Доказательство. Въ самомъ дѣлѣ: если предположить, что самъ міръ или нѣчто въ немъ есть необходимое существо, то въ ряду міровыхъ измѣненій было бы безусловно необходимое и, слѣдовательно, безпричинное начало. что противорѣчитъ закону причинности, или же самый рядъ не имѣлъ бы никакого начала, т. е. во всѣхъ своихъ частяхъ былъ бы случайенъ и обусловленъ, а въ цѣломъ исполнѣн необходимъ и безусловенъ. Но это заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, потому что существованіе множества не можетъ быть необходимымъ, если ни одна изъ его частей не существуетъ необходимо. Итакъ, ни самъ міръ, ни нѣчто въ немъ не можетъ быть абсолютно необходимымъ существомъ. Если же, далѣе, допустить, что существу-

мѣненій должно существовать во времени уже тогда, когда самого ряда еще не было. Поэтому причинность необходимаго существа, а, слѣдовательно, также и оно само должны принадлежать ко времени, т. е. къ явленіямъ, и потому къ чувственному міру, какъ совокупности всѣхъ явленій. Итакъ, абсолютно необходимое существо принадлежитъ къ самому міру (все равно, будетъ ли оно при этомъ составлять самъ міровой рядъ во всемъ его цѣломъ, или часть его).

етъ безусловно необходимая причина міра внѣ его самого, то послѣдняя, поскольку она впервые начинала бы весь рядъ міровыхъ измѣненій, и сама когда-нибудь должна была бы начать свою дѣятельность, — другими словами, ея причинность, а потому и она сама принадлежали бы ко времени, слѣдовательно, къ совокупности всѣхъ явленій, т. е. къ міру. Но такъ какъ это противорѣчитъ принятому положенію, то въ качествѣ міровой причины внѣ міра не можетъ существовать также и никакого абсолютно необходимаго существа.

Такимъ образомъ, здѣсь обнаруживается то своеобразное противорѣчіе, въ которомъ разумъ находится съ самимъ собой, поскольку именно каждое изъ его космологическихъ утвержденій таково, что противоположное ему можетъ быть доказано съ одинаковой строгостью. Поэтому во всѣхъ четырехъ случаяхъ мы такъ же мало могли бы высказаться за тезисъ, какъ и за антитезисъ, если бы только къ дѣлу не примѣнивался здѣсь нѣкоторый особый интересъ, который одного человѣка склоняетъ больше въ пользу тезиса, а другого въ пользу антитезиса.

На сторонѣ тезиса оказывается прежде всего нѣкоторый практическій интересъ, въ которомъ принимаетъ живое участіе каждый благомыслящій человѣкъ. Что міръ имѣетъ начало; что мое мыслящее „я“ по самой своей природѣ просто и неуничтожаемо и въ то же время свободно въ своихъ произвольныхъ дѣйствіяхъ; что, наконецъ, весь міръ происходитъ отъ первоначальнаго существа, отъ котораго все заимствуетъ свою цѣлесообразную связность, — все это великія основы морали и религіи, дѣйствительно или, по крайней мѣрѣ, только повидимому отнимаемыя у насъ антитезисомъ. Во-вторыхъ, на сторонѣ тезиса оказывается также и спекулятивный интересъ, потому что, исходя изъ тезиса, можно совершенно *a priori* понять всю цѣль условий, поскольку здѣсь начинаютъ съ безусловнаго, такъ что каждая система познанія получаетъ здѣсь, слѣдовательно, свое завершеніе, тогда какъ антитезисъ, напротивъ, всегда лишь ведетъ насъ отъ одного условія къ другому и, такимъ образомъ, всегда оставляетъ намъ возможность ставить все новые и новые вопросы. Въ третьихъ, на сторонѣ тезиса оказывается столь много говорящее въ его пользу преимущество популярности, поскольку обычный разсудокъ, привыкшій больше спускаться внизъ къ слѣдствіямъ, чѣмъ подниматься вверхъ къ основаніямъ, не находитъ для себя никакой трудности въ понятіяхъ

объ абсолютно первомъ, возможность котораго онъ не подвергаетъ ни малѣйшему сомнѣнiю, а, наоборотъ, находитъ въ немъ для себя удобство постепенности и въ то же время твердый опорный пунктъ, къ которому онъ можетъ привязать путеводную нить своего движенiя впередъ; между тѣмъ при антитезисѣ онъ, напротивъ, не въ состоянiи найти для себя никакого удовлетворенiя въ неустанномъ восхожденiи отъ одного условiя къ другому, оставаясь какъ бы въ положенiи чловѣка, одна нога котораго всегда виситъ въ воздухѣ. Къ этому присоединяется еще и интересъ суетнаго тщеславiя, такъ какъ при утвержденiи тезиса обыденный разумъ оказывается въ такомъ положенiи, что даже ученѣйшiй чловѣкъ не можетъ имѣть здѣсь надъ нимъ никакого преимущества, потому что вѣдь и онъ такъ же мало понимаетъ въ абсолютно-безусловномъ, какъ и самъ этотъ обыденный разумъ; напротивъ, при утвержденiи антитезиса, гдѣ все дѣло заключается исключительно въ изслѣдованiи природы, послѣднему пришлось бы признать свое невѣжество и вполне уступить ученому.

На сторонѣ антитезиса, такимъ образомъ, этого четвероякаго интереса совершенно не оказывается, и потому совсѣмъ не приходится опасаться, что онъ когда-нибудь выйдетъ за предѣлы школы и въ обиходѣ повседневной жизни приобрететъ какой-либо успѣхъ у большой публики; напротивъ, для разума здѣсь открывается весьма привлекательный спекулятивный интересъ, далеко превосходящiй собою все то, что есть интереснаго для спекулятивной мысли въ тезисѣ. Въ самомъ дѣлѣ: здѣсь при объясненiи явленiй разумъ всегда дѣйствуетъ исключительно эмпирически, не полагая въ основанiе приобретаемыхъ имъ познанiй какихъ-либо интеллектуальныхъ началъ; поэтому онъ неизмѣнно сохраняетъ здѣсь полное единообразiе самаго способа своего мышленiя, совершенное единство максимы и всегда остается на своей собственной почвѣ, именно исключительно въ области возможныхъ опытовъ, законы которыхъ онъ въ своемъ изслѣдованiи можетъ раскрыть и при помощи которыхъ онъ можетъ безъ конца расширять далѣе свое надежное и доступное точному выраженiю познанiе, не переходя при этомъ въ область идей, предметовъ которыхъ онъ не знаетъ, потому что они никогда не могутъ быть даны, какъ объекты мысли. Если поэтому философъ-эмпирикъ, выставляя свою антитезу, не имѣетъ никакого другого намѣренiя, какъ только опровергнуть излишнюю дерзость и притязательность разума, забывшаго свое истинное назначенiе и хвастающагося своимъ пониманiемъ и знанiемъ тамъ, гдѣ въ сущности всякое знанiе и пониманiе кончается, то его основоположенiе есть въ такомъ случаѣ максима умѣренности въ притязанiяхъ, скромности въ утвержденiяхъ и въ то же время возможно большаго расширенiя нашего разсудка подѣ руководствомъ специально поставленнаго

для насъ учителя, именно опыта. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь въ такомъ случаѣ онъ не отнималъ бы у насъ интеллектуальныхъ предпосылокъ и вѣры, необходимыхъ намъ въ нашей практической дѣятельности, а только лишилъ бы насъ права выдвигать эти предпосылки и вѣру подѣ титулами и съ помпой науки и выставлать ихъ въ качествѣ познанiя изъ разума, потому что настоящее спекулятивное знанiе никогда не можетъ имѣть никакого другого предмета, какъ только предмета, даннаго въ опытѣ. Но если бы, напротивъ, эмпирический философъ съ своей антитезой самъ захотѣлъ стать догматичнымъ и началъ бы дерзко отрицать то, что находится внѣ сферы его познанiй, всегда основывающихся на созерцанiи, то онъ самъ впалъ бы въ грѣхъ нескромности, который здѣсь тѣмъ болѣе заслуживаетъ порицанiя, что имъ причиняется непоправимый вредъ практическому интересу разума. Таковы антитезисы Эпикура, выдвинутые имъ противъ тезисовъ Платона (хотя при этомъ остается еще подѣ вопросомъ, выставлать ли когда-либо Эпикуръ свои основоположенiя, какъ объективные утвержденiя или, скорѣе, только какъ максимы спекулятивнаго употребленiя разума). Каждый изъ нихъ говорилъ больше, чѣмъ знаетъ. Эпикуръ способствовалъ успѣхамъ знанiя, хотя и въ ущербъ нравственному. Платонъ, напротивъ, своими основоположенiями давалъ нравственности превосходные принципы, но именно вслѣдствiе этого позволялъ разуму предаваться идеальнымъ объясненiямъ явленiй природы, и черезъ то пренебрегать физическимъ изслѣдованiемъ.

Вообще всѣ космологическiя утвержденiя, все равно высказываемыя ли мы при этомъ въ пользу тезиса или антитезиса, таковы, что въ обоихъ случаяхъ изъ нихъ получается совершенный *non sens*, потому что идея мiра всегда или слишкомъ велика, или слишкомъ мала для понятiй нашего разсудка. Въ самомъ дѣлѣ: если допустить, во-первыхъ, что мiръ не имѣетъ начала и не ограниченъ въ пространствѣ, то для нашего понятiя, которое относится только къ послѣдовательному прогрессу, идея мiра будетъ недостижима и потому слишкомъ велика. Если же, напротивъ, мiръ имѣетъ начало и ограниченъ въ пространствѣ, то разумъ съ полнымъ правомъ можетъ спросить здѣсь: что опредѣляетъ эту границу?—и, слѣдовательно, идея мiра въ этомъ случаѣ всегда слишкомъ мала для нашего понятiя. Если предположить, во-вторыхъ, что матерiя не состоитъ изъ простыхъ частей, но раздѣлена на безконечное ихъ число, то регрессъ въ дѣленiи будетъ слишкомъ великъ для нашего понятiя. Если же, напротивъ, матерiя состоитъ изъ простыхъ частей, такъ что дѣленiе оканчивается какой-либо простой частью, то регрессъ въ дѣленiи будетъ всегда слишкомъ малъ для нашего понятiя. Если, въ-третьихъ, принять, что все совершается по законамъ природы, то регрессъ въ ряду причинъ будетъ опять-таки слишкомъ великъ для на-

шего разсудка. Если же, напротивъ, что-нибудь время отъ времени происходитъ изъ свободы, то разсудокъ всегда снова спрашиваетъ здѣсь: почему? и регрессъ въ ряду причинъ будетъ здѣсь всегда поэтому слишкомъ малъ для нашего понятія. Если, въ-четвертыхъ, мы признаемъ безусловно необходимое существо, то мы должны будемъ помѣстить его во времени безконечно далеко отъ каждаго даннаго момента, потому что въ противномъ случаѣ оно зависѣло бы отъ какого-нибудь другого, предшествующаго ему по времени бытія,—и его существованіе будетъ, такимъ образомъ, недоступно для нашего понятія и слишкомъ велико. Если же, напротивъ, все въ мірѣ случайно, то разсудокъ по поводу всякаго даннаго существованія всегда спрашиваетъ еще о другомъ, отъ котораго первое зависитъ, и, слѣдовательно, здѣсь каждое данное существованіе слишкомъ мало для нашего понятія. Такъ какъ космологическія идеи никогда не могутъ быть, такимъ образомъ, сдѣланы соразмѣрными нашему разсудку, то уже отсюда возникаетъ основательное подозрѣніе, что всѣ эти четыре идеи, а также, слѣдовательно, и всѣ остальные противорѣчающія другъ другу космологическія утвержденія имѣютъ, пожалуй, въ своемъ основаніи пустое и лишь вымышленное понятіе о томъ способѣ, какимъ дается намъ предметъ этихъ идей.

Спрашивается, слѣдовательно, въ чемъ же заключается это заблужденіе, и какъ можетъ быть разрѣшено указанное своеобразное противорѣчіе разума съ самимъ собой? Иллюзія, которая здѣсь такъ сильно вводитъ разумъ въ заблужденіе, состоитъ лишь въ томъ, что міръ разсматривается здѣсь, какъ вещь въ себѣ, которая по смыслу абсолютной полноты всего, что составляетъ міръ, могла бы быть сама по себѣ дана и внѣ нашего представленія; тогда какъ въ дѣйствительности міръ, какъ міръ чувственный, представляетъ собою только совокупность явленій, которыя, какъ предметы нашихъ чувствъ, существуютъ лишь въ нашемъ представленіи. Въ самомъ дѣлѣ: приведенныя выше восемь космологическихъ положеній и противоположеній всѣ покоятся на слѣдующемъ умозаключеніи: если дано обусловленное, то данъ также и цѣлый рядъ всѣхъ его условій. Но предметы нашихъ чувствъ даны намъ, какъ обусловленные. Слѣдовательно... и т. д., и т. д. При этомъ, однако, большая посылка этого умозаключенія имѣетъ значеніе лишь въ томъ случаѣ, если какъ обусловленное, такъ и его условіе суть вещи въ себѣ. Потому что разсудокъ мыслить вещи въ себѣ только черезъ чистыя понятія, не обращая вниманія на то, можемъ ли мы и какъ можемъ достигнуть ихъ познанія; но чистое понятіе обусловленнаго заключаетъ уже въ себѣ понятіе условія, такъ что первое невозможно безъ послѣдняго; и такъ какъ это относится ко всякому члену въ ряду условій, то чрезъ обусловленное здѣсь данъ въ то же время и полный рядъ всѣхъ его

условіи, а слѣдовательно, безусловное. Если же, напротивъ, какъ обусловленное, такъ и его условіе не суть вещи въ себѣ, но лишь простыя явленія, то принятая выше большая посылка совсѣмъ не можетъ быть утверждаема. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ явленія даны намъ не чрезъ одни только понятія, но, какъ предметы въ пространствахъ и времени, даются намъ прежде всего черезъ воспріятія, то здѣсь чрезъ обусловленное вовсе еще не даны тѣмъ самымъ и условія, но я лишь послѣдовательно могу переходить отъ этого обусловленнаго къ его условіямъ и, слѣдовательно, никоимъ образомъ не могу заключать здѣсь къ абсолютной полнотѣ въ ряду условій, какъ къ чему-то данному; но такъ какъ каждое явленіе есть нѣчто обусловленное, то здѣсь черезъ понятіе обусловленнаго мнѣ не данъ, а заданъ лишь послѣдовательный регрессъ ко всѣмъ его условіямъ, какъ логическій постулатъ, т. е. разумъ предоставляетъ мнѣ постоянно подвигаться впередъ въ ряду условій данныхъ явленій, никогда не позволяя мнѣ, однако, останавливаться на чемъ-либо абсолютно безусловномъ, т. е. какой-либо эмпирической границѣ придавать значеніе границы абсолютной. Такимъ образомъ, изъ всего этого ясно, что большая посылка приведеннаго умозаключенія имѣетъ значеніе только для вещей въ себѣ, а не для явленій. Но въ меньшей посылкѣ рѣчь идетъ о чувственномъ мірѣ и, слѣдовательно, только о явленіяхъ. Это умозаключеніе содержитъ въ себѣ, слѣдовательно, ту диалектическую ошибку, которая называется *sophisma figurae dictionis*. Вся иллюзія, заключающаяся въ упомянутыхъ восьми доказательствахъ четырехъ антиномій, состоитъ поэтому лишь въ томъ, что идею абсолютной полноты условій, которая имѣетъ значеніе только по отношенію къ вещамъ самимъ въ себѣ, примѣняютъ къ явленіямъ, которыя существуютъ не иначе, какъ только въ представленіи, и если и образуютъ рядъ, то, конечно, только въ послѣдовательномъ регрессѣ нашихъ представленій,—иначе же совсѣмъ не существуютъ. Если бы, такимъ образомъ, чувственный міръ былъ не простымъ только явленіемъ, но вещью въ себѣ, то всѣ вышеупомянутыя восемь доказательствъ не были бы тогда заблужденіями, но были бы вполне основательны и убедительны, и потому слѣдовало бы признать безусловно правильными всѣ четыре антиноміи и утверждать, что какъ положеніе, такъ и противорѣчающее ему противоположеніе, оба справедливы одновременно: напримеръ, что міръ имѣетъ границу и въ то же время не имѣетъ ея. Но такъ какъ это бессмыслица, то эти четыре антиноміи представляютъ собою косвенное доказательство справедливости трансцендентальнаго идеализма, именно того, что весь чувственный міръ не есть вещь въ себѣ, но что, какъ міръ чувственный, онъ есть простое явленіе, существующее только въ нашемъ представленіи.

Итакъ, заблужденіе, содержащееся во всѣхъ доказательствахъ че-

тирехъ антиномій, разоблачено, и обѣ спорящія стороны, какъ сторонникъ тезиса, такъ и защитникъ антитезиса, сразу опровергнуты со всѣми ихъ мнимыми доказательствами. Въ самомъ дѣлѣ: оба ошибочно и неосмотрительно предполагаютъ въ своихъ доказательствахъ абсолютную полноту міра, въ отношеніи ко всякому ряду условій, какъ нѣчто данное, тогда какъ въ дѣйствительности міръ въ качествѣ совокупности явленій, существующихъ только въ нашемъ представленіи, есть лишь послѣдовательный регрессъ отъ одного условія къ другому, который въ силу того, что каждое явленіе въ свою очередь всегда есть нѣчто обусловленное, никогда не можетъ разсматриваться, какъ законченный, и по самой своей природѣ не допускаетъ, слѣдовательно, никакой абсолютной завершенности. Однако, этимъ самый споръ еще не оканчивается. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь ничто, повидимому, не можетъ быть яснѣе того, что изъ двухъ положеній, изъ которыхъ одно утверждаетъ, напримѣръ, что міръ имѣетъ начало, а другое, что онъ его не имѣетъ, одно все-таки должно быть справедливымъ, хотя у обоихъ ошибочныя доказательства, на которыхъ они основываютъ свои утверждения. Здѣсь, слѣдовательно, поднимается еще такой вопросъ: какъ устранить эту трудность и какъ соотвѣтственно этому разрѣшить удовлетворительно весь космологическій споръ разума съ самимъ собой? Это разрѣшеніе Кантъ даетъ слѣдующимъ образомъ.

Въ основаніи обѣихъ первыхъ антиномій лежитъ противорѣчивое понятіе, и потому и тезисъ, и антитезисъ въ нихъ одинаково ложны. Въ самомъ дѣлѣ: скажемъ ли мы въ первой антиноміи, что міръ имѣетъ начало во времени и, конечно, въ пространствѣ, или что онъ не имѣетъ во времени никакого начала и безконеченъ въ пространствѣ, и въ томъ и въ другомъ случаѣ онъ разсматривается здѣсь, какъ данное намъ абсолютно-безусловное цѣлое. Но, какъ таковой, міръ не есть предметъ возможнаго опыта. Потому что всякое явленіе, къ которому мы можемъ придти черезъ послѣдовательный регрессъ въ нашемъ созерцаніи, всегда обусловлено, и съ помощью этого регресса мы также мало можемъ ограничить міръ предшествующимъ пустымъ временемъ и послѣдующимъ пустымъ пространствомъ, какъ и составить его изъ безконечнаго протекшаго времени и изъ безконечнаго пространства. Поэтому, когда мы говоримъ, что міръ конеченъ, или что онъ безконеченъ, мы въ обоихъ случаяхъ разсматриваемъ его, какъ вещь, которая существуетъ сама по себѣ, какъ абсолютное цѣлое, независимо отъ всякаго опыта. Но вѣдь чувственный міръ, который существуетъ самъ по себѣ, есть противорѣчивое понятіе. А потому будетъ одинаково противорѣчиво говорить какъ то, что міръ конеченъ, такъ и то, что онъ безконеченъ.

Но точно такъ же обстоитъ дѣло и со второй антиноміей. Въ са-

момъ дѣлѣ: какую бы изъ двухъ возможностей мы ни стали утверждать, — состоитъ ли матерія изъ простыхъ частей, или она не состоитъ изъ простыхъ частей, — это будетъ значить лишь слѣдующее: въ первомъ случаѣ, что рядъ частей, изъ которыхъ состоитъ матерія, конеченъ, а во второмъ, что рядъ этихъ частей безконеченъ. И здѣсь, слѣдовательно, въ обоихъ случаяхъ рядъ частей, изъ которыхъ состоитъ матерія, разсматривается, какъ нѣкоторое данное, абсолютно безусловное цѣлое. Но это не есть предметъ возможнаго опыта. Дѣйствительно, если принять, что рядъ частей безконеченъ, то чрезъ послѣдовательный регрессъ онъ никогда не можетъ быть данъ, какъ законченный; если же предположить его конечнымъ, то онъ также не можетъ быть данъ, какъ законченный, потому что каждая послѣдняя часть, которую даетъ регрессъ, въ качествѣ пространственнаго явленія, въ свою очередь обусловлена и требуетъ еще дальнѣйшаго регресса или дѣленія. Поэтому скажемъ ли мы, что матерія состоитъ изъ простыхъ частей, или что она не состоитъ изъ нихъ, въ обоихъ случаяхъ рядъ частей, изъ которыхъ она состоитъ, а, слѣдовательно, и самую матерію мы разсматриваемъ какъ нѣчто существующее само по себѣ независимо отъ всякаго опыта. Но такъ какъ матерія и ея части въ качествѣ явленія существуютъ только въ нашемъ представленіи, то матерія, части которой существуютъ сами по себѣ, есть противорѣчивое понятіе. Итакъ, одинаково противорѣчиво будетъ сказать, какъ то, что матерія состоитъ изъ простыхъ частей, т. е. изъ конечнаго числа ихъ, такъ и то, что она не состоитъ изъ простыхъ, т. е. изъ безконечно многихъ частей.

Такимъ образомъ, та иллюзія, которая вводитъ разумъ въ заблужденіе въ двухъ первыхъ антиноміяхъ, состоитъ въ томъ, что разумъ противорѣчивыя вещи (именно явленія, какъ вещи въ себѣ) представляетъ себѣ соединимыми въ одномъ понятіи: поэтому въ обѣихъ этихъ антиноміяхъ, какъ положеніе, такъ и противоположеніе ложны. Дѣло обстоитъ съ нимъ точно такъ же, какъ съ такими, напримѣръ, двумя положеніями: „четыреугольный кругъ кругл“ и „четыреугольный кругъ некругл“. Такъ какъ здѣсь самое понятіе субъекта заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, то оба контрарикторно-противоположныхъ утвержденія ложны. Что четырехугольный кругъ круглъ, ложно потому, что онъ четырехуголенъ, и одинаково ложно то, что онъ некруглъ, потому что онъ кругъ.

Что касается, напротивъ, двухъ послѣднихъ антиномій, то иллюзія, вводящая разумъ въ заблужденіе, состоитъ здѣсь въ томъ, что вещи, которыя на самомъ дѣлѣ соединимы, разумъ представляетъ, какъ противорѣчащія. Такъ какъ, слѣдовательно, противоположность утверждений основывается здѣсь на простомъ недоразумѣніи, то въ обѣихъ послѣднихъ антиноміяхъ какъ тезисъ, такъ и антитезисъ могутъ быть въ

одно и то же время истинными. Основание этого важнаго различія по отношенію къ двумъ первымъ и двумъ послѣднимъ антиноміямъ заключается въ слѣдующемъ: двѣ первыя антиноміи суть антиноміи математическія, потому что онѣ имѣютъ дѣло только со сложениемъ и дѣленіемъ явленій въ отношеніи къ пространству и времени. Но обѣ онѣ имѣютъ дѣло всегда съ однородными вещами. Такъ какъ каждая часть міра по своему отношенію къ пространству и времени есть явленіе, то и весь сложный міръ также долженъ быть явленіемъ, и такъ какъ, далѣе, всякая данная матерія тоже есть явленіе, то и каждая часть ея должна быть явленіемъ. Итакъ, если въ первой антиноміи міровое цѣлое, какъ это было показано выше, рассматривается, какъ вещь въ себѣ, а во второй части матеріи принимаются за вещи въ себѣ, то и въ томъ и другомъ случаѣ у насъ получаются внутренне противорѣчивыя понятія. Двѣ послѣднихъ антиноміи, напротивъ, суть антиноміи динамическія, потому что онѣ имѣютъ дѣло только съ причинностью и обусловленностью бытія. Но послѣдняя вовсе не необходимо предполагаетъ, что каждое условіе должно быть однородно съ обусловленнымъ. Поэтому здѣсь въ основаніи даннаго ряда чувственныхъ условій можетъ лежать неоднородное условіе, которое не есть нѣчто чувственное, а слѣдовательно, не есть также и часть ряда, но лежитъ внѣ его, какъ вещь въ себѣ или noumenon. Такимъ образомъ, разумъ получаетъ удовлетвореніе, предпосылая явленіямъ въ качествѣ ихъ начала безусловное, и въ то же время основоположенія разсудка или законы природы остаются ненарушенными, поскольку самый рядъ явленій никогда не рассматривается, какъ прерванный, но всегда какъ обусловленный.

Примѣнимъ все только что сказанное прежде всего къ третьей антиноміи. Противорѣчіе между законами природы и свободой является здѣсь простой иллюзіей, и потому можетъ быть справедливо и то и другое: и то, что все въ мірѣ совершается по необходимымъ законамъ природы, и вмѣстѣ съ тѣмъ то, что существуетъ причинность черезъ свободу. Необходимость по законамъ природы основывается на всеобщемъ основоположеніи разсудка: все, что происходитъ, есть дѣйствіе нѣкоторой причины, т. е. все, что начинаетъ существовать, предполагаетъ нѣчто, за чѣмъ оно необходимо слѣдуетъ. (Но то въ причинѣ, чѣмъ опредѣляется возникновеніе дѣйствія, т. е. причинность причины или ея дѣятельность) не могло вѣдъ существовать всегда, потому что въ противномъ случаѣ и самое дѣйствіе существовало бы всегда и, слѣдовательно, никогда не возникло бы. Слѣдовательно, каждая дѣятельность причины сама въ свою очередь есть нѣчто, что происходитъ или начинаетъ быть, и потому опять-таки предполагаетъ новую причину. Такимъ образомъ, согласно всеобщему закону природы каждая дѣятельность, посредствомъ которой нѣчто происходитъ, есть въ свою очередь

необходимое слѣдствіе нѣкоторой другой дѣятельности. Этотъ законъ природы есть вмѣстѣ съ тѣмъ такой неизмѣнный законъ разсудка, что отступленіе отъ него не можетъ быть допущено ни подъ какимъ предлогомъ. Въ самомъ дѣлѣ, на немъ основывается непрерывная связь во временной послѣдовательности явленій, а тѣмъ самымъ и вся возможность опыта, какъ это было показано въ вышеприведенномъ доказательствѣ третьей аналогіи опыта. Однако, именно отсюда и выясняется въ то же время, что этотъ законъ относится только къ явленіямъ и ихъ связи во временной послѣдовательности, и потому значеніе его заключается лишь въ слѣдующемъ: всякое возникающее явленіе имѣетъ причину, дѣятельность которой есть въ свою очередь возникающее явленіе, и, слѣдовательно, никакая дѣятельность, поскольку она есть явленіе, не можетъ быть изначально первой и начинаться изъ самой себя, но всякая дѣятельность, которая составляетъ членъ въ ряду явленій, настолько же необходимо слѣдуетъ изъ предшествовавшей дѣятельности, какъ и слѣдующее изъ нея дѣйствіе, и потому всегда подчинена необходимости по законамъ природы. Но свобода какой-либо дѣятельности должна заключаться именно въ томъ, чтобы эта дѣятельность не подчинялась необходимости законовъ природы, и, слѣдовательно, подъ свободой какого-нибудь существа въ космологическомъ смыслѣ понимають его способность начинать какое-либо состояніе изъ самого себя, такъ что его дѣятельность совершается не по закону природы, т. е. не находится уже въ зависимости отъ нѣкоторой другой причины, которая опредѣляла бы ее по времени. Итакъ, то, что въ ряду явленій нѣтъ никакой дѣятельности, которую можно было бы назвать свободной, и что свобода поэтому есть только идея или чистое понятіе разума, которое настолько мало заимствовано изъ опыта, что предметъ его совсѣмъ не можетъ быть въ качествѣ явленія данъ ни въ какомъ опытѣ, — это есть прочное, непоколебимое основоположеніе разсудка. Но такъ какъ причина можетъ быть неоднородна съ дѣйствіемъ, то изъ сказаннаго не слѣдуетъ еще, что естественная необходимость противорѣчить свободѣ и исключаетъ ее, но одно и то же явленіе, которое, съ одной стороны, есть простое дѣйствіе природы, съ другой стороны, можетъ быть тѣмъ не менѣе дѣйствіемъ изъ свободы. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ каждый дѣйствующій субъектъ мы знаемъ лишь такимъ, какимъ онъ намъ является, а не такимъ, каковъ онъ есть самъ въ себѣ, то можно допустить, что дѣятельный субъектъ въ самомъ себѣ имѣетъ нѣкоторую способность, которая не есть явленіе, но черезъ которую онъ можетъ быть тѣмъ не менѣе причиной явленій. Въ такомъ случаѣ, этотъ субъектъ могъ бы, правда, производить дѣйствія, которыя представляли бы собою явленія, но его производящая дѣятельность, какъ вещь въ себѣ, не принадлежала бы къ явленіямъ и, такимъ образомъ, не

могла бы стоять ни под какими временными условиями, а потому не могла бы ни возникать, ни уничтожаться, — следовательно, также и подчиняться закону природы: „все, что совершается, имѣетъ причину“; по такой субъектъ можно было бы поэтому съ полнымъ правомъ сказать, что свои дѣйствія онъ начинаетъ изъ себя, но при этомъ не такъ, чтобы и самая дѣятельность, производящая эти дѣйствія, начиналась въ немъ самомъ, т. е. про его поступки можно было бы сказать, что они совершенно свободны. Но такъ какъ дѣйствія, происходящія изъ его свободныхъ поступковъ, были бы явлениями, то постольку они, какъ и всякое другое явление, были бы подчинены въ то же время и законамъ природы и соответственно этому имѣли бы въ своей основѣ другія явления, изъ которыхъ неизбежно вытекали бы и, такимъ образомъ, стояли бы въ необходимой связи съ прочими явлениями природы. Поступки такого дѣятельнаго существа были бы поэтому въ качествѣ вещей въ себѣ вполне свободны, и однако дѣйствія, въ которыхъ они проявлялись бы въ чувственномъ мірѣ, подчинялись бы, какъ явления, необходимости законовъ природы и могли бы быть вполне изъ нихъ объяснимы, такъ что въ однихъ и тѣхъ же поступкахъ въ различномъ отношеніи совмѣщались бы тогда одновременно и безъ всякаго противорѣчія свобода и природа. Законъ, по которому дѣйствуетъ причина, Кантъ называетъ ея характеромъ и притомъ тотъ законъ, по которому причина дѣйствуетъ, какъ явление, онъ называетъ ея эмпирическимъ характеромъ, а тотъ, по которому она дѣйствуетъ, какъ вещь въ себѣ, — интеллигибельнымъ. Следовательно, та же самая дѣятельность какой-либо вещи, которая необходима по эмпирическому характеру послѣдней, можетъ быть вполне свободной по ея интеллигибельному характеру.

Для разъясненія этого важнаго предмета Кантъ присоединяетъ еще слѣдующія, непосредственно относящіяся сюда соображенія. Человѣкъ принадлежитъ къ явлениямъ чувственнаго міра и, следовательно, также къ чувственнымъ причинамъ въ природѣ, и потому его чувственно воспринимаемые поступки во всей ихъ совокупности подчинены необходимости законовъ природы. Но онъ обладаетъ также и такой способностью, которую никакъ образомъ нельзя причислить къ чувственнымъ силамъ, поскольку тѣ основанія, которыми опредѣляются его поступки, суть не явления, но чистыя понятія. Эта способность называется разумомъ, а что разумъ можетъ порождать такіе поступки, основаніемъ которыхъ служитъ чистое понятіе, — об этомъ свидѣтельствуетъ намъ императивъ или долженствованіе, которое мы, какъ правило, приписываемъ разуму во всемъ, что касается его практическаго примѣненія. Въ самомъ дѣлѣ: это долженствованіе выражаетъ особый родъ необходимости, нигдѣ больше во всей природѣ не встрѣчающійся, а именно необходимость, которую оно приписываетъ нашимъ поступкамъ, основывается вовсе не на естественныхъ причинахъ

чувственнаго міра, необходимымъ слѣдствіемъ которыхъ были бы эти поступки, но только на чистыхъ понятіяхъ разума. Такимъ образомъ, разумъ во все не слѣдуетъ здѣсь тому порядку вещей, въ какомъ онъ представляется въ явленіи, но самъ создаетъ себѣ свой собственный законъ поведенія, устанавливаетъ свой собственный порядокъ сообразно идеямъ, которому и подчиняетъ чувственные условія. Поэтому разумъ соответственно своему долженствованію весьма часто объясняетъ, какъ необходимые, такіе поступки, которые никогда, быть можетъ, не будутъ имѣть мѣста въ дѣйствительности и даже такіе, возможность осуществленія которыхъ уже упущена. Такъ какъ, далѣе, необходимость всегда включаетъ въ себя возможность, то практическое долженствованіе предполагаетъ, очевидно, что разумъ въ состояніи совершать такіе поступки, дѣйствія которыхъ проявляются въ чувственномъ мірѣ, и которые однако своею причиной имѣютъ не явление, но только понятіе разума. Допустимъ теперь, что разумъ дѣйствительно есть такая способность: въ такомъ случаѣ онъ въ качествѣ этой способности отнюдь не есть явление, но вещь въ себѣ, и, следовательно, его поступки отнюдь не подчинены условіямъ времени, а тѣмъ самымъ не подчинены также и законамъ природы, поскольку основанія разума опредѣляютъ его поступки съ полной всеобщностью изъ принциповъ, безъ всякаго вліянія условій времени или мѣста; следовательно, разумъ будетъ имѣть возможность начинать рядъ дѣйствій въ чувственномъ мірѣ посредствомъ своихъ собственныхъ поступковъ, изъ самого себя, а не то, чтобы эти поступки возникали независимо отъ него и опредѣлялись какой-либо другой причиной, а не имъ самимъ, именно его собственными понятіями, т. е. человѣкъ, какъ разумное существо, можетъ дѣйствовать свободно въ собственномъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ, однако, человѣкъ есть въ то же время и чувственное существо, и его свободные поступки выражаются въ дѣйствіяхъ, которыя суть явления, то эти поступки все-таки вполне подчиняются законамъ природы и предполагаютъ, такимъ образомъ, чувственные причины, которыми они опредѣляются и изъ которыхъ вполне должны объясняться, такъ что если бы мы могли прослѣдить до основанія всѣ чувственные побужденія человѣка, то не было бы ни одного человѣческаго поступка, котораго мы не могли бы съ достовѣрностью предсказать и познать, какъ необходимый, изъ его предшествующихъ условій. Такимъ образомъ, человѣкъ, поскольку онъ, какъ разумное существо, есть вещь въ себѣ, можетъ начинать рядъ явленій изъ себя самого и, следовательно, поступать свободно, при чемъ однако законы природы ни въ чемъ не терпятъ черезъ это ущерба, такъ какъ именно эти свободные поступки, насколько они могутъ быть познаны въ явленіи, совершаются вполне согласно съ порядкомъ природы и стоятъ въ необходимой связи съ прочими явлениями чувственнаго міра, т. е.

человѣкъ согласно своему интеллигибельному характеру можетъ поступать свободно, хотя въ то же время всѣ его поступки будутъ вполне опредѣлены по его эмпирическому характеру.

Все только что сказанное можно пояснить себѣ слѣдующимъ примѣромъ. Если кто-нибудь совершилъ предосудительный поступокъ, то мы обыкновенно отыскиваемъ причину послѣдняго въ эмпирическомъ характерѣ совершившаго его и прослѣживаемъ этотъ характеръ до его источниковъ. Эти источники мы ищемъ въ плохомъ воспитаніи, дурномъ сообществѣ, въ природной склонности ко злу, въ легкомысліи и необдуманности и въ причинахъ случайнаго характера, и все это изслѣдованіе производимъ совершенно такъ же, какъ мы вообще поступаемъ при отысканіи опредѣляющихъ причинъ любого дѣйствія природы. Однако, хотя мы и думаемъ, что поступокъ человѣка вполне опредѣляется найденными нами чувственными причинами, мы тѣмъ не менѣе порицаемъ его и притомъ не за дурныя качества его эмпирическаго характера, оставляя, напротивъ, послѣднія при порицаніи совершенно въ сторонѣ: мы относимъ поступокъ только на счетъ интеллигибельнаго характера провинившагося и, какъ на полную причину проступка, смотримъ на разумъ, который, несмотря на всѣ чувственные опредѣляющія причины, все-таки могъ бы и долженъ былъ не допустить его. Такимъ образомъ, при порицаніи, мы, очевидно, предполагаемъ, что самъ разумъ вовсе не аффицируется чувственностью и ни въ чемъ нисколько не измѣняется, что въ немъ ни одно состояніе не предшествуетъ другому, опредѣляя его, и что онъ поэтому вовсе не принадлежитъ къ ряду чувственныхъ условій, которыя дѣлаютъ явленія необходимыми по законамъ природы, но, напротивъ, обладаетъ способностью самъ собою опредѣлять явленія и въ качествѣ безусловной причины начинать рядъ ихъ, не будучи самъ опредѣляемъ явленіями. Поэтому нельзя спрашивать: почему разумъ не опредѣляетъ себя иначе?—но только: почему черезъ свой поступокъ не опредѣлитъ онъ иначе явленій? Однако, отвѣтъ на этотъ вопросъ такъ же мало возможенъ, какъ и въ томъ случаѣ, если бы захотѣли спросить: почему предметы нашего внѣшняго созерцанія даютъ намъ именно только созерцаніе въ пространствѣ, а не какое-либо иное? Можно только вообще сказать, что другой интеллигибельный характеръ дать бы также и другой эмпирическій. Самый же родъ и способъ, какимъ разумъ можетъ быть причиной явленій и опредѣлять ихъ, остается намъ совершенно неизвѣстнымъ. Но при разрѣшеніи третьей антиноміи объ этомъ не было и рѣчи: вопросъ заключался только въ томъ, чтобы показать, что въ одномъ и томъ же поступкѣ могутъ одновременно дѣйствовать и свобода, и необходимость по законамъ природы. А это, какъ уже было показано, несомнѣнно, можетъ имѣть мѣсто, поскольку безъ противорѣчія можно допустить, что тотъ же самый поступокъ, который, съ одной

стороны, проявляется въ чувственномъ мірѣ, какъ явленіе или феноменъ, съ другой стороны можетъ быть свойствомъ вещи въ себѣ и, слѣдовательно, noumenonъ. Тогда въ первомъ отношеніи онъ, какъ и всякое другое явленіе, будетъ всецѣло зависѣть отъ законовъ природы, а во второмъ будетъ совершенно отъ нихъ независимъ и тѣмъ самымъ свободенъ. Такимъ образомъ, всѣ возраженія, которыми только можно сдѣлать противъ свободы, оказываются совершенно ничтожными.

Совершенно такъ же, какъ третья антиномія, разрѣшается наконецъ и четвертая. Противорѣчіе и въ ней только кажущееся. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ то существо, которое является условіемъ существованія другого, можетъ не быть однородно съ послѣднимъ, то здѣсь могутъ быть истинными оба слѣдующихъ положенія: именно, что всѣ вещи чувственнаго міра совершенно случайны и имѣютъ, слѣдовательно, всегда только чувственно обусловленное существованіе, и что тѣмъ не менѣе по отношенію ко всему ряду этихъ вещей имѣетъ мѣсто также и нечувственное условіе, т. е. безусловно необходимое существо. Дѣйствительно: стоитъ только допустить, что существо, являющееся высшимъ условіемъ существованія всего чувственнаго міра, вовсе не есть явленіе или предметъ чувственности, но только noumenonъ или вещь въ себѣ, и оно уже не будетъ принадлежать къ ряду чувственнаго міра даже и въ качествѣ высшаго его члена, но должно будетъ мыслиться всецѣло внѣ ряда чувственнаго міра, какъ ens extramundatum (внѣмірное существо); оно не будетъ, слѣдовательно, подчинено также и закону случайности и зависимости явленій, которымъ всегда обусловлено ихъ существованіе, но бытіе его будетъ совершенно безусловнымъ, а тѣмъ самымъ и абсолютно необходимымъ, хотя все-таки тотъ законъ природы, что каждый членъ въ ряду чувственнаго міра по своему существованію эмпирически обусловленъ и случаенъ, останется при этомъ въ силѣ. Такимъ образомъ, всѣ возраженія, какія только можно привести противъ бытія необходимаго существа, оказываются совершенно несостоятельными. Но въ то же время отсюда становится яснымъ, въ какомъ отношеніи тотъ способъ, какимъ въ основаніе явленій полагается безусловное бытіе, совершенно отличается отъ причинности черезъ свободу, о которой шла рѣчь въ предыдущемъ разсужденіи. Въ самомъ дѣлѣ: при допущеніи свободы какого-нибудь существа его причинность или дѣятельность мыслится, правда, какъ вещь въ себѣ или noumenonъ, но само свободное существо принадлежитъ все-таки, какъ причина, къ ряду чувственныхъ условій, — необходимое же существо, напротивъ, совершенно къ этому ряду не принадлежитъ.

Объ идеалѣ чистаго разума.

Форма категорическихъ умозаключеній приводитъ къ психологической идеѣ мыслящаго субъекта, форма гипотетическихъ—къ космологи-

ческой идеѣ абсолютной полноты въ ряду условій данныхъ явленій. Наконецъ, идея, къ которой приводитъ форма дизъюнктивныхъ умозаключеній, есть идея теологическая, такъ какъ она относится къ существу, которое содержитъ въ себѣ абсолютное и высшее условіе возможности всего вообще и оказывается поэтому совокупностью и источникомъ всякой реальности.

Всякое понятіе отличается неопредѣленностью по отношенію къ тому, что въ немъ не содержится, и, согласно закону противорѣчія, подчинено логическому основоположенію опредѣлимости, заключающемуся въ томъ, что изъ каждаго двухъ взаимно противорѣчивыхъ предикатовъ съ даннымъ понятіемъ можетъ соединяться только одинъ. Но если мы въ то же время обратимъ вниманіе на содержаніе понятія, т. е. на предметъ, къ которому оно должно относиться, то возможность всякой вещи оказывается подчиненной основоположенію сплошнаго опредѣленія, по которому изъ всѣхъ возможныхъ предикатовъ вещей, поскольку они сравниваются со своими противоположностями, данной вещи необходимо долженъ принадлежать одинъ. Такимъ образомъ, согласно этому основоположенію, которое есть синтетическое основоположеніе разума, такъ какъ оно относится къ связи всѣхъ предикатовъ, долженствующихъ образовать полное понятіе какой-либо вещи, — возможность всякой отдѣльной вещи основывается на томъ отношеніи, въ какомъ она стоитъ къ возможности всего, какъ совокупности всѣхъ предикатовъ вообще. Это имѣетъ слѣдующее значеніе: мы только въ томъ случаѣ можемъ вполне познать возможность какой-либо вещи, если мы матеріалъ для этого заимствуемъ изъ совокупности всего возможнаго, или: только совокупность всѣхъ возможностей содержитъ въ себѣ матеріалъ для особой возможности каждой отдѣльной вещи, и если поэтому мы хотимъ вполне познать какую-нибудь вещь, то мы должны познать все возможное и черезъ него опредѣлить ее. Такъ, разумъ предполагаетъ идею понятія всего возможнаго, какъ необходимое условіе которое лежитъ въ основѣ сплошнаго опредѣленія каждой отдѣльной вещи. Далѣе, всѣ предикаты, могущіе составить совокупность всего возможнаго, таковы, что черезъ нихъ можетъ быть представлено или бытіе, или небытіе. Но бытіе есть нѣчто или реальность, небытіе, напротивъ, есть отрицаніе или недостатокъ реальности и, слѣдовательно, въ томъ случаѣ, если мыслится только оно, мы имѣемъ дѣло съ полнымъ уничтоженіемъ всякаго нѣчто или всѣхъ вещей. Итакъ, идея совокупности всего возможнаго исключаетъ всѣ отрицанія и есть поэтому не что иное, какъ идея все реальности (*omnitudo realitatis*) или безграничнаго, относительно котораго всѣ отрицанія суть только ограниченія. Далѣе понятіе вещи, обладающей всей полнотой реальности, именно черезъ это и опредѣлено сплошь, потому что изъ всѣхъ возможныхъ про-

тивоположныхъ предикатовъ какъ разъ тотъ, который безусловно принадлежитъ къ бытію, всегда встрѣчается въ опредѣленіи этого понятія. Итакъ, идея все реальности есть идея единого въ себѣ существа. Но такую идею, предметъ которой есть единичная, только черезъ идею опредѣляемая или даже опредѣленная вещь, Кантъ называетъ идеаломъ. Идея все реальнѣйшаго существа есть поэтому идеалъ чистаго разума или высшая идея, къ которой онъ способенъ. Такимъ образомъ, разумъ создаетъ себѣ понятіе существа, которое обладаетъ всею реальностью и тѣмъ самымъ является первоначальнымъ основаніемъ всего возможнаго, и которое мы называемъ поэтому первоначальнымъ существомъ, высочайшимъ существомъ, существомъ всѣхъ существъ, короче — Богомъ.

Однако, отсюда именно и становится яснымъ, что при построеніи этого идеала разумъ всячески самъ себя вводитъ въ заблужденіе. Въ самомъ дѣлѣ: совокупность всего возможнаго или все реальность есть понятіе, въ которомъ разумъ нуждается вообще только для сплошнаго опредѣленія вещей, чтобы доставить полноту разсудочнымъ познаніямъ. Но такъ какъ сплошное опредѣленіе вещи есть понятіе, котораго мы во всей его полнотѣ никогда не можемъ представить *in concreto*, то понятіе все реальности не обозначаетъ никакого особаго предмета, но есть только идея и, слѣдовательно, не обладаетъ объективною реальностью. Однако, мы не только реализуемъ эту идею, но даже гипотезируемъ и персонифицируемъ ее, т. е. совокупность всего возможнаго или все реальность дѣлаемъ не только дѣйствительнымъ объектомъ, но также и субстанціей и, наконецъ, простымъ численно-тождественнымъ себѣ существомъ. Поэтому уже напередъ можно заключить, что всѣ метафизическія доказательства, какія только можетъ привести спекулятивный разумъ въ пользу возможности и существованія этого наиреальнѣйшаго существа, необходимо должны быть ошибочными и основываться на простой діалектической иллюзіи (*Shrein*). Изъ спекулятивнаго разума возможны только три способа такого доказательства. Или совершенно отвлекаются отъ всякаго опыта и заключаютъ къ бытію реальнѣйшаго существа изъ одного только понятія послѣдняго, — или въ основу доказательства полагаютъ вообще только нѣчто существующее въ чувственномъ мірѣ и отсюда заключаютъ къ необходимой причинѣ внѣ міра, — или изъ особенныхъ свойствъ нашего чувственнаго міра заключаютъ къ бытію высшей разумности (*Intelligenz*). Первое доказательство называется онтологическимъ, второе — космологическимъ, третье — физико-теологическимъ. Но на всѣхъ этихъ трехъ путяхъ разумъ тщетно распускаетъ свои крылья, чтобы съ помощью одной только силы умозрѣнія взлетѣть надъ чувственнымъ міромъ.

Онтологическое доказательство заключаетъ изъ простаго понятія

всереальнѣйшаго существа не только къ его возможности, но также къ его необходимому существованію. Къ возможности всереальнѣйшаго существа это доказательство заключаетъ изъ того, что понятіе этого существа не содержитъ въ себѣ ничего противорѣчиваго, поскольку совокупность всей реальности исключаетъ всѣ отрицанія, а тѣмъ самымъ также и всякое противорѣчіе. Къ необходимому же существованію этого всереальнѣйшаго существа онтологическое доказательство заключаетъ изъ того, что въ понятіи всей возможной реальности уже содержится существование. Такимъ образомъ, онтологическое доказательство считаетъ какъ возможность, такъ и существование всереальнѣйшаго существа за нѣчто такое, что уже содержится въ его понятіи, и, слѣдовательно, оба положенія, — „всереальнѣйшее существо возможно“ и „всереальнѣйшее существо существуетъ“, — разсматриваетъ, какъ простыя аналитическія положенія, отрицаніе которыхъ было бы очевиднымъ противорѣчіемъ. Оба эти заключенія однако неосновательны. Въ самомъ дѣлѣ: уже выше, гдѣ рѣчь шла о постулатахъ эмпирическаго мышленія, было показано, что предикаты возможности, существования и необходимости какой-либо вещи никогда не содержатся въ самомъ понятіи ея, и что поэтому положенія—вещь возможна, вещь существуетъ, вещь необходима — суть положенія не аналитическія, а синтетическія. Если понятіе какой-нибудь вещи не содержитъ въ себѣ ничего противорѣчиваго, то оно обладаетъ, правда, логической возможностью, но отсюда еще не слѣдуетъ реальная возможность самой вещи, и понятіе, несмотря на свою логическую возможность, можетъ быть пустымъ понятіемъ безъ предмета, а потому и вещь, которая мыслится въ этомъ понятіи, можетъ быть просто мысленной вещью или *ens rationis*. Такимъ образомъ, какъ бы свободно ни было понятіе всереальнѣйшаго существа отъ всякаго противорѣчія, оно все-таки оставляетъ совершенно нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, обладаетъ ли это понятіе также и объективною реальностью или возможно ли подобное существо также и въ дѣйствительности. Столь же мало можно заключать вообще къ существованію какой-нибудь вещи изъ одного только понятія о ней. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе данной вещи и является уже совершенно законченнымъ, то остается еще вопросъ, только ли возможна данная вещь, или она дѣйствительно существуетъ, и потому положеніе—нѣкоторая вещь существуетъ—никогда не можетъ быть аналитическимъ, если только предикатъ существованія мы не хотимъ уже заранѣе предположить въ субъектѣ и, такимъ образомъ, получить жалкую тавтологію,—существующая вещь существуетъ. Правда, дѣло имѣетъ такой видъ, что именно понятіе всереальнѣйшаго существа и составляетъ въ данномъ случаѣ единственное исключеніе, потому что понятіе всереальности уже содержитъ въ себѣ существование, и слѣдовательно положеніе — всереальнѣйшее существо не существуетъ — было бы оче-

виднымъ противорѣчіемъ. Но причислять существованіе къ реальностямъ какой-нибудь вещи значить заблуждаться. Дѣйствительно, если бы существованіе было особой реальностью, которая только еще должна быть присоединена къ мыслимой мною въ понятіи вещи въ томъ случаѣ, когда я хочу мыслить ее существующей, то я мыслилъ бы теперь уже не ту же самую вещь, но совершенно иную, которая имѣла бы одной реальностью больше; слѣдовательно, я бы самъ себя противорѣчилъ, если бы сказалъ: вещь, которую я мыслю себѣ въ моемъ понятіи, существуетъ. Такимъ образомъ, черезъ существованіе къ предмету понятія не присоединяется никакой новой реальности, но, наоборотъ, самъ предметъ присоединяется черезъ него къ понятію. Именно, если я говорю, что вещь существуетъ, то это значить лишь слѣдующее: я не только имѣю понятіе данной вещи, но она со всѣми реальными предикатами, которые я мыслю въ ея понятіи, къ тому же дана, какъ предметъ возможнаго опыта, и тѣмъ самымъ понятіе какой-либо вещи вовсе не расширяется отъ ея существованія, но черезъ это увеличивается лишь число способовъ отношенія вещи къ нашей познавательной способности, поскольку существующая вещь можетъ быть черезъ воспріятіе познаваема также и *a posteriori*. Вотъ почему оказываются тщетными всѣ старанія изъ простаго понятія реальнѣйшаго существа заключать къ его возможности или къ его необходимому существованію.

Космологическое доказательство отирается, чтобы опереться на что-нибудь прочное, отъ существованія другихъ вещей, по крайней мѣрѣ насъ самихъ, и изъ того, что что-нибудь существуетъ, заключаетъ къ тому, что нѣчто должно существовать съ абсолютной необходимостью. Въ самомъ дѣлѣ: случайное существуетъ только подъ условіемъ чего-нибудь другого, какъ его причины, и отъ этой послѣдней заключеніе идетъ дальше до такой причины, которая не случайна и существуетъ поэтому безусловно и съ необходимостью. Далѣе заключаютъ, что то, что существуетъ съ абсолютной необходимостью, должно быть вполне определено черезъ самого себя, т. е. черезъ свое понятіе, должно, слѣдовательно, быть существомъ, обладающимъ всереальностью. Реальнѣйшее существо существуетъ, слѣдовательно, абсолютно необходимымъ образомъ. Кантъ объясняетъ однако, что это доказательство есть только цѣпь ложныхъ умозаключеній. Дѣйствительно, что касается перваго умозаключенія въ этой цѣпи, то уже въ четвертой космологической антиноміи было показано, что разумъ не въ состояніи заключать отъ закона причинности къ абсолютно необходимому существу, не впадая при этомъ въ противорѣчіе съ самимъ собой. Но если даже оставить въ сторонѣ все остальное, что можетъ быть выдвинуто противъ этого доказательства, то все-таки все его значеніе сводится въ концѣ концовъ лишь къ значенію предшествующаго онтологическаго доказательства. Вѣдь *nervus probandi*

заключается въ принятіи положенія—всякое абсолютно необходимое существо есть реальнѣйшее существо. Но такъ какъ всѣ утвердительныя сужденія обратимы, — по крайней мѣрѣ *per accidens*, — то, если высказанное положеніе правильно, должно быть правильнымъ и слѣдующее: нѣкоторые реальнѣйшія существа суть существа абсолютно необходимыя. Но вѣдь одно реальнѣйшее существо ни на юту не можетъ быть отличаемо отъ другого, и что имѣть значеніе по отношенію къ одному, имѣть значеніе и для всѣхъ. Поэтому отсюда вытекаетъ слѣдующее положеніе: всякое реальнѣйшее существо есть необходимое существо, т. е. существуетъ съ абсолютной необходимостью. Такъ какъ, даже, это положеніе опредѣляется только изъ своихъ понятій а *priori*, то простое понятіе реальнѣйшаго существа должно вести за собою и его абсолютное существованіе. Но это и есть какъ разъ то, что утверждалось въ онтологическомъ доказательствѣ. Итакъ, космологическое доказательство уже предполагаетъ значимость онтологическаго.

Все сказанное относится также и къ физико-теологическому доказательству, которое разумъ заимствуетъ изъ разнообразія, красоты, порядка и цѣлесообразности міра. Это доказательство всегда заслуживаетъ того, чтобы къ нему относились съ величайшимъ вниманіемъ, лишь бы заносчивое уместованіе не выдавало его за андиктическое. Въ самомъ дѣлѣ: не говоря уже о томъ, что это доказательство могло бы въ лучшемъ случаѣ доказать существованіе лишь архитектора міра, который всегда былъ бы очень ограниченъ пригодностью обрабатываемаго имъ матеріала, а не творца его, идеѣ котораго все подчинено, ясно также, что заключеніе идетъ здѣсь отъ порядка и цѣлесообразности міра къ существованію соответствующей причины. Но понятіе этой причины должно давать намъ о ней нѣкоторое вполне опредѣленное познаніе и не можетъ поэтому быть ничѣмъ инымъ, кромѣ понятія о всереальнѣйшемъ существѣ, обладающемъ всемогуществомъ, мудростью и т. д., — короче всѣми совершенствами. Но такъ какъ вѣдь никто не рѣшится похвалиться тѣмъ, что постигъ отношеніе наблюдаемой имъ величины міра къ всемогуществу, міровому порядку къ высочайшей мудрости, міровому единству къ абсолютному единству Творца и т. д., то физикотеологія не можетъ дать никакого опредѣленнаго понятія о высшей причинѣ міра; поэтому она сразу должна покинуть этотъ построенный на эмпирическихъ основаніяхъ аргументъ и перейти къ случайности міра, которая сперва точно также выводится изъ его порядка и цѣлесообразности, а отсюда къ космологическому доказательству, и такъ какъ послѣднее есть только скрытое онтологическое, то въ концѣ концовъ ей приходится найти себѣ убѣжище въ этомъ послѣднемъ. Поэтому и физико-теологи не имѣютъ ровно никакихъ основаній относиться къ онтологическому способу доказательства съ такою надмен-

ностью и съ самомнѣніемъ ясновидящихъ знатоковъ природы смотрѣть на него, какъ на паутину, сотканную мрачными фантазерами.

Итакъ, изъ всего этого Кантъ заключаетъ, что если бы было возможно какое-нибудь доказательство существованія *entis realissimi* изъ чистаго спекулятивнаго разума, то имъ должно бы было быть одно только онтологическое. Но такъ какъ послѣднее точно также лишь диалектическое, то метафизикъ обязанъ понизить тонъ гордаго догматическаго языка знанія до степени умѣренности и скромности въ рѣ, достаточной для нашего успокоенія.

Такимъ образомъ, раціональная теологія сама по себѣ есть только проблема, поскольку разумъ не можетъ доставить теологической идеѣ, какъ понятію, переходящему за границы всякаго возможнаго опыта, никакой объективной реальности и тѣмъ самымъ оказывается не въ состояніи черезъ простое умозрѣніе, т. е. изъ однихъ только теоретическихъ познаній, ни доказать бытія высочайшаго существа, ни научить насъ о немъ чему-нибудь опредѣленному. Однако при всемъ этомъ она имѣетъ очень важное отрицательное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ всякая естественная необходимость въ чувственномъ мірѣ всегда обусловлена, поскольку она всегда предполагаетъ зависимость однихъ вещей отъ другихъ, а съ другой стороны безусловная необходимость должна быть отыскиваема только въ единствѣ отличной отъ чувственнаго міра причины, причинность же этой послѣдней, если бы она была только природою, въ свою очередь никогда не могла бы сдѣлать понятнымъ существованіе случайнаго, какъ свое слѣдствіе,—то разумъ, чтобы избѣгнуть всѣхъ этихъ трудностей, съ помощью теологической идеи освобождается отъ фатализма (т. е. отъ слѣпой необходимости природы, какъ въ самой связи явленій послѣдней, если разсматривать ее безъ перваго принципа, такъ точно и въ томъ случаѣ, если разсматривать причинность самаго этого принципа) и приводитъ къ понятію нѣкоторой причины черезъ свободу, т. е. къ понятію высшей разумности. Если поэтому предположеніе высочайшаго существа, какъ высшей разумности, получаетъ свою непререкаемую значимость лишь изъ нѣкоторыхъ другихъ, не теоретическихъ основаній, то спекулятивная теологія приноситъ ту важную пользу, что исправляетъ познаніе этого существа, точно опредѣляетъ его понятіе, очищаетъ его отъ всего того, что противорѣчитъ высочайшей реальности, и отъ всякой примѣси эмпирическихъ ограниченій и устраняетъ въ то же время всѣ противоположныя утвержденія, — все равно будутъ ли они атеистическими, деистическими или антропоморфическими,—поскольку тѣ же самыя основанія, по которымъ наглядно представляется невозможность для человѣческаго разума утверждать бытіе подобнаго существа, вполне достаточны также и для доказательства непригодности любого противоположнаго утвержденія. Высочайшее Существо остается, слѣдовательно, для спекулятивнаго примѣненія

нашего разума, правда, только идеаломъ, но зато идеаломъ безупречнымъ—понятіемъ, которое завершаетъ и увѣнчиваетъ все человѣческое познание; его объективная реальность не можетъ, правда, быть доказана однимъ только умозрѣніемъ, но зато никогда не можетъ быть и опровергнута имъ, и поэтому, если должна существовать моральная теологія, т. е. такая, которая изъ моральныхъ основаній предполагаетъ необходимымъ бытіе высочайшаго существа, то въ такомъ случаѣ сама по себѣ проблематическая спекулятивная теологія доказала бы свою необходимость точнымъ опредѣленіемъ понятія моральной теологіи и неустанной цензурой разума, часто вводимого чувственностью въ заблужденія и не всегда согласующагося съ своими собственными идеями.

Итакъ, всѣ идеи чистаго разума служатъ вообще не къ тому, чтобы научать насъ чему-нибудь положительному, но къ тому, чтобы устранить дерзкія и суживающія область разума утвержденія матеріализма, натурализма и фатализма и черезъ это доставить моральнымъ идеямъ возможность примѣненія ихъ внѣ области умозрѣнія. Такимъ образомъ, онѣ никогда не примѣняются конститутивно, т. е. такъ, какъ если бы черезъ нихъ намъ давались понятія извѣстныхъ предметовъ и мы могли при посредствѣ этихъ понятій расширять наше познание далеко за предѣлы возможнаго опыта; въ самомъ дѣлѣ: если понимать ихъ такъ, то онѣ являются только діалектическими или умствующими понятіями, имѣющими однако регулятивное примѣненіе, т. е. служащими лишь къ тому, чтобы дѣлать наши разсудочныя познанія систематическими, иными словами, выводить связь ихъ изъ одного принципа и черезъ то приводить примѣненіе нашего разсудка къ сплошной связности, полнотѣ и синтетическому единству; поэтому идеи разума суть собственно понятія не объектовъ, но лишь постоянного единства всѣхъ понятій, поскольку это единство служитъ правиломъ для разсудка. Это синтетическое единство многообразнаго въ разсудочномъ познаніи не является, такимъ образомъ, объективно необходимымъ, т. е. такимъ, что про него можно было бы сказать: всѣ возможныя разсудочныя познанія необходимо имѣютъ систематическое единство и подчинены общимъ принципамъ, изъ которыхъ они могутъ быть выведены, несмотря на все свое разнообразіе,—но оно есть единство, только проектируемое разумомъ, и тѣмъ самымъ само есть лишь идея, а именно только логическій и потому субъективный принципъ, который разумъ долженъ принять ради собственнаго удовлетворенія, такъ какъ въ противномъ случаѣ всѣ наши разсудочныя познанія были бы простою рандоіей или грубымъ агрегатомъ понятій безъ всякой связи, и, такимъ образомъ, всякое вообще примѣненіе разума сдѣлалось бы совершенно невозможнымъ.

Изъ всего сказаннаго вытекаетъ слѣдующее истинное опредѣле-

ніе границъ примѣненія чистаго разума, какъ настоящій результатъ всей Кантовской критики. Разумъ съ помощью всѣхъ своихъ апріорныхъ принциповъ никогда не можетъ научить насъ ничему большому, какъ только предметамъ возможнаго опыта, а объ этихъ послѣднихъ не можетъ дать ничего больше того, что можетъ быть познано изъ опыта; было бы, слѣдовательно, нелѣпостью надѣяться познать о какомъ-либо предметѣ больше, чѣмъ сколько это допускаетъ возможный о немъ опытъ, или высказать притязаніе хотя бы на малѣйшее умѣнье опредѣлить какую-либо вещь, про которую мы утверждаемъ, что она не есть предметъ возможнаго опыта, по ея свойствамъ, какъ она существуетъ сама въ себѣ. Однако, съ другой стороны, было бы еще болѣе нелѣпо, если бы мы принимали только явленія и совершенно не допускали бы никакихъ вещей въ себѣ, или если бы мы выдавали нашъ опытъ за единственно возможный способъ познанія вещей и тѣмъ самымъ наше созерцаніе въ пространствѣ и времени—за единственно возможное, а нашъ дискурсивный разсудокъ—за прообразъ всякаго возможнаго разсудка и, такимъ образомъ, желали бы этотъ родъ принциповъ возможнаго опыта считать всеобщими условіями вещей въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя мы не можемъ знать ничего опредѣленнаго о томъ, что такое вещи въ себѣ, потому что это находится за предѣлами всякаго возможнаго опыта, но мы не можемъ все-таки вполне воздержаться отъ всякаго вопроса о нихъ. Дѣйствительно: опытъ никогда не доставляетъ разуму полного удовлетворенія; отвѣчая на вопросъ, онъ всегда ведетъ насъ все дальше и дальше и оставляетъ неудовлетворенными, не давая полного отвѣта на поставленный вопросъ. Поэтому нашъ разумъ видитъ вокругъ себя какъ бы пространство для познанія вещей въ себѣ, хотя никогда и не можетъ имѣть о нихъ опредѣленныхъ понятій, но ограниченъ однимъ лишь явленіями; по этой причинѣ онъ имѣетъ естественное стремленіе перелетѣть съ помощью своихъ идей въ это пространство и перейти, такимъ образомъ, за предѣлы возможнаго опыта. Но такъ какъ послѣднее не можетъ имѣть мѣста безъ того, чтобы разумъ не впалъ въ явное заблужденіе, потому что вся сфера вещей въ себѣ есть для насъ пустое пространство, въ которомъ мы можемъ, правда, мыслить формы для вещей, но никакъ не вещи въ себѣ, то разумъ долженъ оставаться только на границѣ возможнаго опыта. А это имѣетъ мѣсто, когда мы, напри- мѣръ, ограничиваемъ наше сужденіе о Богѣ только тѣмъ отношеніемъ, которое міръ можетъ имѣть къ существу, самое понятіе котораго лежитъ внѣ всякаго познанія, къ какому мы способны въ предѣлахъ міра. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь въ такомъ случаѣ мы не приписываемъ высочайшему существу ни одного изъ тѣхъ свойствъ, въ какихъ мы мыслимъ себѣ предметы опыта, и тѣмъ самымъ избѣгаемъ догматическаго антропоморфизма. Поэтому соотвѣтствующее нашимъ слабымъ понятіямъ выраженіе будетъ таково: мы мыслимъ себѣ міръ такъ, какъ если бы

онъ былъ созданиемъ высшаго разсудка и воли. При такомъ способѣ выраженія мы говоримъ, дѣйствительно, лишь слѣдующее: какъ часы, корабль, полкъ относятся къ часовщику, плотнику, полководцу, такъ относится чувственный міръ къ нѣкоторому Неизвѣстному, которое я познаю не такъ, правда, какъ оно есть само въ себѣ, но такъ, какъ оно есть для меня, именно въ отношеніи къ міру, часть котораго я составляю. Такое познание есть познание по аналогіи, которая обозначаетъ не то что бы неполное сходство двухъ вещей, какъ обыкновенно понимаютъ это слово, но скорѣе полное сходство двухъ отношеній между совершенно несхожими вещами. Такъ, я могу, напри- мѣръ, сказать: какъ способствованіе счастью дѣтей относится къ любви родителей, такъ благополучіе человѣческаго рода относится къ тому неизвѣстному въ Богѣ, что мы называемъ любовью; пригомъ не потому могу я сказать это, чтобы эта любовь имѣла хотя бы малѣйшее сходство съ какою-нибудь человѣческой склонностью, но потому, что отношеніе ея къ міру мы можемъ считать подобнымъ тому, въ какомъ находятся вещи въ мірѣ между собою. И съ помощью этой аналогіи мы получаемъ достаточно опредѣленное для насъ понятіе высочайшаго существа, хотя мы и исключили изъ разсмотрѣнія все то, что могло бы опредѣлить это существо безусловно и въ себѣ; въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мы опредѣляемъ его въ отношеніи къ міру и, слѣдовательно, къ намъ, а больше намъ ничего и не нужно. Такъ какъ поэтому граница сама есть нѣчто положительное, принадлежащее какъ къ тому, что находится внутри ея, такъ и къ пространству, лежащему внѣ данной совокупности вещей, то и то познание, о которомъ только что шла рѣчь, есть дѣйствительно позитивное познание, въ которомъ разумъ лишь такимъ образомъ принимаетъ участіе, что расширяетъ себя до ограниченія области опыта черезъ то, что ему, вообще говоря, неизвѣстно; въ самомъ дѣлѣ: вѣдь при такомъ положеніи дѣла онъ, съ одной стороны, не замыкается внутри чувственного міра, а съ другой стороны, и не мечтаетъ выйти за его предѣлы, но ограничиваетъ себя, какъ это и подобаетъ познанію границы только отношеніемъ того, что лежитъ внѣ этой границы, къ тому, что содержится внутри ея. Такъ разумъ приводитъ насъ къ объективной границѣ опыта, именно къ отношенію къ нѣкоторому нѣчто, которое само не есть предметъ опыта, но должно быть высшимъ основаніемъ всякаго опыта; однако здѣсь онъ чувствуетъ свою ограниченность, поскольку не можетъ дать намъ никакого познанія о томъ, что есть это существо само въ себѣ, а можетъ раскрыть намъ его лишь настолько, насколько оно находится въ извѣстномъ отношеніи къ полному примѣненію разума въ сферѣ возможнаго опыта.

Это опредѣленіе границъ чистаго разума есть въ то же время истинное опредѣленіе границъ метафизики, и, такимъ образомъ, ясно,

что границы этой науки гораздо уже, чѣмъ до сихъ поръ думали, но что при всемъ томъ она, какъ естественная склонность нашего разума, не только субъективно возможна, но и можетъ быть также приведена въ состояніе частью вполне аподиктически-достоверной, частью совершенно законченной системы, исчерпывающей сполна всѣ вопросы спекулятивнаго разума; однако, это возможно не иначе, какъ при посредствѣ критики чистаго разума, которая должна заключать въ себѣ не только цѣлый хорошо обоснованный и проверенный планъ, но также и всѣ средства къ достиженію того, чтобы метафизика могла быть приведена въ состояніе науки.

Чтобы показать, какъ метафизика можетъ быть разсматриваема и разрабатываема въ качествѣ науки, Кантъ присоединяетъ къ „элементарному ученію“, еще и „Ученіе о методѣ“, главное содержаніе котораго заключается въ слѣдующемъ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДѢ.

Трансцендентальное учение о методѣ состоитъ изъ четырехъ главныхъ частей: дисциплины, канона, архитектоники и исторіи чистаго разума.

1.

О дисциплинѣ чистаго разума.

Дисциплина чистаго разума представляетъ собою учение отрицательнаго характера, почерпаемое разумомъ изъ самого себя и имѣющее цѣлью предохранить его отъ злоупотребленія самимъ собой. Поэтому она касается какъ догматическаго, такъ и полемическаго примѣненія чистаго разума и притомъ какъ его гипотезъ, такъ и его доказательствъ.

Что касается прежде всего догматическаго примѣненія разума, то математика даетъ самый блестящій примѣръ того, съ какимъ успѣхомъ чистый разумъ можетъ расширять самого себя безъ всякой помощи со стороны опыта. Поэтому представляется вполнѣ естественнымъ самообольщеніе разума тою мыслью, что, если въ философін будетъ примѣненъ тотъ же самый методъ, который въ математикѣ принесъ такую очевидную пользу, то и въ ней разумъ сумѣетъ достигнуть такихъ же блестящихъ результатовъ. Однако, эта надежда не оправдывается вслѣдствіе совершенно различнаго характера философскаго и математическаго познанія. Потому что различіе этихъ двухъ родовъ познаній разума заключается не въ содержаніи понятій, а именно въ различіи того способа, какимъ разумъ обращается съ понятіями. Въ самомъ дѣлѣ, философское познаніе заключаетъ только изъ понятій, математическое же, напротивъ, конструируетъ понятія, т. е. представляетъ ихъ въ неэмпирическомъ, чистомъ созерцаніи а priori, какъ отдѣльные объекты. Поэтому математическое познаніе представля-

етъ собою чистое познаніе разума а priori, слѣдовательно, обладающее необходимостью и всеобщностью и притомъ интуитивное; напротивъ, философское познаніе не интуитивно, а лишь дискурсивно и потому никогда не можетъ заявлять притязанія на очевидность математическаго познанія. Но никакихъ другихъ чистыхъ созерцаній, кромѣ обихъ формъ явленій — пространства и времени, не существуетъ. А потому конструировать можно только понятія о формахъ явленій, а никоимъ образомъ не понятія о матеріи явленій или о томъ, что находится въ пространствѣ и времени, потому что матерія можетъ быть представлена только въ эмпирическомъ созерцаніи и, слѣдовательно, а priori мы можемъ имѣть о ней только такія понятія, которыя не могутъ быть конструированы.

Но такъ какъ пространство и время суть величины, то это и является въ то же время основаніемъ того, что математика имѣетъ своимъ объектомъ количество, философія же, напротивъ, — качество; потому что въдъ въ неэмпирическомъ созерцаніи можетъ быть представлено только понятіе о величинахъ, а никоимъ образомъ не понятіе о качествахъ. Философія и математика отличаются, слѣдовательно, другъ отъ друга какъ разъ тѣмъ, что каждая изъ нихъ имѣетъ свой особый способъ изслѣдованія, существенно отличный отъ способа изслѣдованія другой; поэтому математическій методъ такъ же мало примѣнимъ въ философін, какъ философскій въ математикѣ. Еще болѣе ясно можно убѣдиться въ этомъ слѣдующимъ образомъ. Обоснованность математики покоится на опредѣленіяхъ, аксіомахъ и доказательствахъ. Во всѣхъ сужденіяхъ о предметѣ математика начинается съ его опредѣленія. Поэтому опредѣленіе должно представить понятіе предмета во всей его полнотѣ, т. е. указываемые имъ признаки предмета должны быть ясны и исчерпывающи. Далѣе, въ опредѣленіи должны быть установлены границы этихъ признаковъ, т. е. въ немъ должно быть точно указано, что къ данному понятію въ его полнотѣ принадлежатъ именно только эти признаки, а не еще какіе-нибудь другіе. Наконецъ, это опредѣленіе границъ должно быть первоначально ясно уже само по себѣ и, слѣдовательно, не нуждается ни въ какомъ предварительномъ доказательствѣ. Поэтому опредѣлить, значить дать первоначальное полное понятіе предмета въ предѣлахъ его границъ. Отсюда вытекаетъ, слѣдовательно, что эмпирическое понятіе какой-нибудь вещи совсѣмъ не можетъ быть опредѣлено, а только обьяснено, потому что, разъ оно берется изъ опыта, то никогда нельзя быть увѣреннымъ, что оно обладаетъ необходимой полнотой и точностью и что впоследствии не обнаружится, что сначала было указано или слишкомъ мало или слишкомъ много его признаковъ. Точно также мало поддается опредѣленію какое-либо а priori данное понятіе, какъ, напримѣръ, субстанція, причина, право и т. д.; оно можетъ быть

только раскрыто, такъ какъ такое понятіе можетъ содержать много неясныхъ представленій, на которыя мы не обращаемъ вниманія при расчлененіи понятія, хотя и пользуемся ими постоянно на дѣлѣ, такъ что полнота этого понятія всегда остается сомнительной. Такъ какъ ни эмпирическія, ни а priori данныя понятія не могутъ быть, слѣдовательно, опредѣлены, то не остается никакихъ другихъ поддающихся опредѣленію понятій кромѣ такихъ, которыя мыслятся произвольно и притомъ отличаются тѣмъ, что могутъ быть представлены или построены въ созерцаніи а priori; поэтому собственно только математика обладаетъ опредѣленіями, потому что она сама образуетъ понятіе, строя и, слѣдовательно, синтетически создавая его. Философія же, напротивъ, можетъ только аналитически расчленять данныя понятія, слѣдовательно, только раскрывать ихъ. Отсюда слѣдуетъ, что математическія опредѣленія не могутъ быть ошибочными, потому что черезъ нихъ впервые только и дается понятіе и, слѣдовательно, оно содержитъ какъ разъ столько, сколько требуетъ опредѣленіе. Напротивъ, философскія опредѣленія могутъ быть очень ошибочными какъ по отношенію къ ихъ полнотѣ, такъ и къ ихъ точности, поэтому въ философіи не слѣдуетъ начинать изслѣдованія съ объясненія во всей его полнотѣ, какъ это дѣлается въ математикѣ, а, напротивъ, заканчивать имъ.

Аксиомы, поскольку онѣ непосредственно достовѣрны, суть синтетическія основоположенія а priori. Математика обладаетъ, слѣдовательно, аксиомами, такъ какъ здѣсь предикаты предмета могутъ быть даны непосредственно въ созерцаніи а priori, напримѣръ, что три точки всегда лежатъ на одной плоскости. Философія же, напротивъ, лишена всякихъ аксиомъ, такъ какъ она представляетъ собою познаніе исключительно изъ понятій, а синтетическое основоположеніе изъ однихъ понятій никогда не можетъ быть непосредственно достовѣрнымъ, но всегда нуждается еще въ дедукціи или доказательствѣ своей правомѣрности. Напримѣръ, основоположеніе: все, что происходитъ, имѣетъ свою причину. Столь же мало способна философія и къ настоящимъ нагляднымъ доказательствамъ (демонстраціямъ). Потому что подъ демонстраціей разумѣется не всякое аподиктическое доказательство, а только такое, которое въ то же время интуитивно; слѣдовательно, демонстраціи имѣютъ мѣсто только въ математикѣ. Изъ всего этого вытекаетъ, такимъ образомъ, что математическій методъ совсѣмъ не можетъ имѣть примѣненія въ философіи и что ей, слѣдовательно, совсѣмъ не подобаетъ украшать себя заглавіями и формулами математики, къ рангу которой она вѣдь не принадлежитъ, хотя она и имѣетъ всѣ основанія надѣяться на братское единеніе съ ней. Вообще природѣ философіи во все не соответствуетъ употребленіе догматическаго метода, т. е. образованіе синтетическихъ основоположеній объективной значимости не-

посредственно и прямо изъ однихъ только понятій; но это можетъ быть сдѣлано въ ней только посредственно черезъ отношеніе этихъ понятій къ чему-то третьему, именно къ возможному опыту.

Подъ полемическимъ примѣненіемъ чистаго разума Кантъ понимаетъ защиту положеній разума отъ ихъ догматическаго отрицанія. Дѣло идетъ здѣсь, слѣдовательно, не о томъ, истинны ли его утвержденія сами по себѣ, а только о томъ, что никто никогда не можетъ утверждать съ аподиктической достовѣрностью или хотя бы даже только съ большой вѣроятностью противоположнаго этимъ утвержденіямъ: такимъ образомъ, чистый разумъ получаетъ то большое утѣшеніе, что не существуетъ собственно никакой антитетики этихъ утверждений. Потому что извѣстныя четыре антиноміи космологіи покоятся на простомъ недоразумѣніи, поскольку въ нихъ противорѣчивымъ образомъ явленія разсматриваются, какъ вещи въ себѣ. Что же касается психологіи и теологіи, то въ нихъ, напротивъ, не существуетъ никакой антитезы. Потому что если даже всѣ доказательства въ пользу безсмертія души или существованія Бога, къ которымъ чистый разумъ можетъ придти путемъ одного лишь умозрѣнія, только діалектичны, то все же аподиктически достовѣрно, что никогда не будетъ такого человѣка, которому удалось бы утверждать противоположное этимъ положеніямъ, — хотя бы съ самымъ ничтожнымъ вѣроятіемъ, а тѣмъ менѣе въ догматической формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ онъ могъ бы это сдѣлать только при помощи чистаго разума, то онъ долженъ былъ бы попытаться доказать, что безсмертіе нашего мыслящаго субъекта и высшее существо невозможно. Но откуда же надѣется онъ почерпнуть познанія, нужныя для того, чтобы высказывать синтетическія сужденія о вещахъ, лежащихъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта? Мы можемъ, слѣдовательно, при всѣхъ нападкахъ на эти положенія, принятіе которыхъ требуется всѣмъ нашимъ практическимъ интересомъ, оставаться совершенно спокойными. Простого non liquet съ нашей стороны вполне достаточно, чтобы ихъ разрушить, если только мы съ своей стороны не будемъ противиться обращенію этого довода и на насъ самихъ; а это несколько не повредитъ намъ, поскольку мы имѣемъ при этомъ въ резервѣ именно то, чего не достаетъ нашему противнику — субъективную макиму разума или его спекулятивный интересъ въ эмпирическомъ примѣненіи, подъ защитой которыхъ мы можемъ смотрѣть на его мнимыя нападки съ полнымъ спокойствіемъ и равнодушіемъ. Поэтому очень неумно провозглашать, что рискованныя утвержденія и слишкомъ смѣлыя нападенія могутъ будто бы угрожать хорошему дѣлу; ибо это значило бы придавать имъ такое значеніе, какого они вовсе не должны бы имѣть. Если противникъ имѣетъ талантъ, если онъ производитъ новыя и глубокія изслѣдованія, короче, если онъ обнаруживаетъ разумъ, то черезъ

это разумъ вообще всегда выигрываетъ въ своемъ совершенствованіи, въ правильности и умѣренности своихъ сужденій, слѣдовательно, вообще въ просвѣщенности. При этомъ относительно высокой цѣли нашего практическаго интереса мы можемъ не беспокоиться, потому что въ чисто спекулятивномъ спорѣ она никогда не затрагивается.

Итакъ, согласно этому въ предѣлахъ чистаго разума не существуетъ никакой настоящей полемики, но обѣ стороны, поскольку онѣ мыслить догматически, являются воздушными борцами, сражающимися съ своими собственными тѣнями, такъ какъ обѣ онѣ выходятъ за предѣлы возможнаго опыта въ пустое пространство, гдѣ для ихъ догматическихъ уловокъ нѣтъ ничего, что можно было бы схватить и удержать. Но и нейтральность и скептицизмъ такъ же мало имѣютъ мѣста въ спорѣ такого рода. Потому что всея понятія и всея вопросы, которые предлагаетъ намъ чистый разумъ, имѣютъ своей сферой вовсе не опытъ, но возникаютъ въ самомъ чистомъ разумѣ; вотъ почему тотъ же самый разумъ, который ихъ выдвигаетъ и ставитъ, долженъ быть также въ состояніи разбѣнить ихъ и понять ихъ значеніе и важность; и потому мы никогда не въ правѣ, ссылаясь на наше безсиліе, отказываться отъ рѣшенія такихъ задачъ, которыя порождены изъ самыхъ его нѣдръ, но разумъ необходимо долженъ умѣть опредѣлить, представляютъ ли они собою предметъ нашего изслѣдованія, или они уже лежатъ за предѣлами возможнаго для насъ познанія. Это опредѣленіе границъ и составляетъ именно цѣль Критики, которая является, такимъ образомъ, настоящей могилей скептицизма.

Такъ какъ разумъ въ своемъ чистомъ и спекулятивномъ употребленіи не можетъ научить насъ рѣшительно ничему относительно какого-либо предмета, то возникаетъ вопросъ, не разбѣняетъ ли онъ принять предметы своихъ идей, напримѣръ, простыя мыслящія субстанціи или высшее существо, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ гипотезъ, какъ основанія для объясненія дѣйствительно данныхъ вещей. Однако и это предположеніе совершенно не оправдывается. Потому что, хотя гипотезы и суть только вымышленныя основанія для объясненія, все же разумный вымыселъ всегда предполагаетъ нѣчто, что невымысленно, но вполне достоверно, именно возможность самаго предмета, ибо въ противномъ случаѣ эти гипотезы—пустыя фантазіи. Поэтому всякая гипотеза нуждается прежде всего въ томъ, чтобы возможность предмета, нуждаемаго въ качествѣ основанія объясненія данныхъ вещей, была аподиктически достоверна. Но такъ какъ ни обѣ одной чистой идеѣ разума нельзя доказать возможности ея предмета, то никогда нельзя принимать идею и въ качествѣ гипотезы для объясненія явленій природы. Далѣе каждая гипотеза должна быть достаточной для того, чтобы изъ нея можно было а priori опредѣлить тѣ слѣдствія, которыя намъ даны;

т. е. для этого не должно быть надобности прибѣгать къ новымъ вспомогательнымъ гипотезамъ, ибо въ такомъ случаѣ все онѣ стали бы сомнительными, такъ какъ каждая изъ нихъ нуждалась бы для себя въ совершенно такомъ же оправданіи. Поэтому нельзя пользоваться ни простой самобытностью нашей души для объясненія душевныхъ явленій, ни идеей всереальнѣйшаго существа для объясненія порядка и цѣлесообразности въ мірѣ, такъ какъ тогда опять пришлось бы прибѣгнуть къ новымъ гипотезамъ для преодоленія тѣхъ трудностей, которыя въ первомъ случаѣ возникаютъ вслѣдствіе сходства нѣкоторыхъ явленій нашей души съ измѣненіями матерій, а во-вторыхъ,—тѣхъ уклоненій и золь въ мірѣ, которыя противорѣчатъ сдѣланному предположенію. Однако, хотя въ чисто спекулятивныхъ вопросахъ чистаго разума не должны имѣть мѣста никакія гипотезы, на которыхъ можно было бы обосновать его положенія,—онѣ тѣмъ не менѣе вполне допустимы въ цѣляхъ защиты тѣхъ положеній, на принятіе которыхъ разумъ имѣетъ право въ силу практическихъ основаній, т. е. въ цѣляхъ устраненія тѣхъ ложныхъ воззрѣній противника, которыя стремятся поколебать упомянутыя положенія. А такъ какъ противникъ можетъ нападать на наше правое дѣло только при помощи гипотезъ, то и мы въ крайнемъ случаѣ можемъ прибѣгать для защиты нашего дѣла къ тому же оружію, чтобы показать ему, что онъ слишкомъ мало понимаетъ въ предметѣ спора для того, чтобы обольщаться своимъ превосходствомъ надъ нами въ отношеніи способности спекулятивнаго пониманія. Такъ, наприм., трудность, заключающаяся въ предположеніи, что какъ повышеніе, такъ и разстройство нашихъ духовныхъ силъ представляютъ собою простыя измѣненія нашихъ органовъ, мы можемъ уменьшить предположеніемъ, что наше тѣло есть не что иное, какъ нѣкотораго рода основное явленіе, съ которымъ, какъ съ условіемъ, связана въ нашемъ теперешнемъ состояніи вся наша способность чувственности, а слѣдовательно, и все мышленіе; отдѣленіе же отъ тѣла является концомъ этого чувственнаго примѣненія нашей познавательной способности и вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ ея интеллектуальнаго примѣненія. Тѣло, такимъ образомъ, было бы не причиной, а только ограничивающимъ условіемъ мышленія, и на него, правда, можно было бы смотрѣть, какъ на поддерживающее условіе чувственной и животной жизни, но зато, съ другой стороны, еще въ большей мѣрѣ, какъ на препятствіе по отношенію къ чисто духовной жизни. И можно идти даже еще далѣе, и ту трудность, которая возникаетъ вслѣдствіе случайности происхожденія, находящагося у людей, какъ и у животныхъ, въ зависимости отъ обстоятельствъ, часто также отъ матеріальныхъ условій жизни, отъ правительства, его настроеній и причудъ, часто даже отъ порока—случайности, которую, повидимому, нельзя согласовать съ вѣчнымъ продолженіемъ человѣческой жизни, — устранять посредствомъ новой гипо-

тезисы, что вся жизнь въ сущности только интеллигибельна, что она во все не подлежитъ временнымъ измѣненіямъ и какъ не начинается съ рожденія, такъ и не прекращается со смертію,—что теперешняя жизнь есть не что иное, какъ простое явленіе, т. е. чувственное представленіе о чисто духовной жизни, что весь чувственный міръ есть только образъ, предносящійся нашему теперешнему познанію и, подобно сну, не обладающій никакой объективной реальностью, и, что если бы мы созерцали вещи, каковы онѣ суть на самомъ дѣлѣ, то мы видѣли бы себя въ мірѣ духовныхъ существъ, наше единственное истинное общеніе съ которыми не началось съ рожденія и не кончится со смертію тѣла, такъ какъ и то и другое суть только явленія, и т. д.

Что касается, наконецъ, дисциплины чистаго разума въ отношеніи ея доказательствъ, то она предписываетъ здѣсь слѣдующія три правила. Во-первыхъ, не слѣдуетъ прибѣгать ни къ какимъ трансцендентальнымъ доказательствамъ, не обсудивъ предварительно и не давъ себѣ отчета относительно того, откуда хотять брать основоположенія, на которыхъ имѣютъ въ виду построить эти доказательства, и съ какимъ правомъ можно ожидать отъ нихъ хорошихъ результатовъ въ дѣлаемыхъ заключеніяхъ. Если чистыя идеи разума хотять доказать изъ основоположеній чистаго разсудка, на примѣръ, изъ закона причинности, то это будетъ напрасный трудъ, ибо эти основоположенія имѣютъ значеніе лишь для предметовъ возможнаго опыта. Если же хотять сдѣлать это посредствомъ основоположеній изъ чистаго разума, то и здѣсь точно также всѣ старанія будутъ напрасны, такъ какъ эти основоположенія обладаютъ только субъективной, а никоимъ образомъ не объективной значимостью. Слѣдовательно, идеи чистаго разума никогда не могутъ быть доказаны; и потому, если такого рода доказательства уже существуютъ, то ихъ можно устранить, не занимаясь предварительно тщательнымъ выясненіемъ ихъ призрачности,—простымъ лишь требованіемъ дедукціи, употребляемыхъ въ этихъ доказательствахъ основоположеній.

Второе правило таково: для cadaго трансцендентальнаго положенія можно найти только одно доказательство. Въ математикѣ само чистое созерцаніе даетъ многообразный матеріалъ для синтетическихъ положеній, такъ что онъ можетъ быть приведенъ здѣсь въ связь болѣе чѣмъ однимъ способомъ, и потому здѣсь можно различными путями притти къ одному и тому же положенію. Но въ области чистой математики всякое трансцендентальное положеніе исходитъ только изъ одного понятія и указываетъ условіе возможности предмета. соотвѣтственно этому понятію. Слѣдовательно, основаніе доказательства, которое опредѣляетъ предметъ согласно одному этому понятію, точно также можетъ быть здѣсь только однимъ. Благодаря этому критика утвержденій разума становится очень легкой, и если мы видимъ догматика, выступающаго съ десятью доказательствами, то можно быть вполне увѣреннымъ, что онъ не имѣетъ ни одного.

Третье правило таково: трансцендентальныя доказательства должны быть не аналогическими, но всегда прямыми или остенсивными (обнаруживающими). Аналогическій способъ доказательства допустимъ только въ такихъ наукахъ, въ которыхъ подмѣна объективнаго субъективностью нашихъ представленій совершенно невозможна. Его настоящее мѣсто поэтому въ математикѣ, гдѣ эта подмѣна немыслима. Въ естествознаніи, правда, можно въ большинствѣ случаевъ путемъ сличенія многихъ наблюденій предотвратить эту подмѣну; однако аналогическій способъ доказательства болѣею частью не имѣетъ здѣсь важнаго значенія. Но въ трансцендентальныхъ положеніяхъ, въ которыхъ разумъ чисто субъективные принципы разсматриваетъ обыкновенно, какъ объективные, никогда не можетъ быть позволено доказывать правомѣрность своихъ утверженій однимъ лишь опроверженіемъ противоположнаго. Потому что или это противорѣчіе противоположныхъ мнѣній касается здѣсь лишь субъективныхъ условій пониманія, что никоимъ образомъ не можетъ быть основаніемъ для отрицанія самой вещи, на примѣръ, когда изъ того, что безусловная необходимость въ существованіи совершенно не можетъ быть нами понята, хотять заключить къ невозможности первоначальнаго существа самого по себѣ, или же обѣ, какъ утверждающая, такъ и отрицающая стороны, введенныя въ заблужденіе трансцендентальной иллюзіей, основываются на невозможномъ понятіи предмета, и тогда вступаетъ въ силу правило: *non entis nulla sunt praedicata*, другими словами, какъ утвердительное, такъ и отрицательное положеніе о предметѣ, будутъ оба одинаково неправильны. и аналогическимъ путемъ черезъ опроверженіе противоположнаго нельзя будетъ притти къ познанію истины. На примѣръ, когда міръ разсматривается, какъ нѣкоторое данное абсолютное цѣлое, то одинаково убѣдительно можно будетъ опровергнуть какъ его конечность, такъ и его безконечность, ибо то понятіе міра, отъ котораго въ данномъ случаѣ отираются, есть невозможное понятіе, поскольку явленіе разсматриваютъ здѣсь какъ вещь въ себѣ, и потому относительно этого предмета также мало можно сказать, что онъ конеченъ, какъ и то, что онъ безконеченъ.

2. О канонѣ чистаго разума.

Подъ канономъ Кантъ понимаетъ совокупность апіорныхъ основоположеній относительно правильнаго примѣненія извѣстныхъ познавательныхъ способностей. Такъ, всеобщая логика въ своей аналитической части является канономъ для разсудка и разума вообще, но только со стороны ихъ формы, такъ какъ она отвлекается отъ всякаго содержанія понятій. Такъ, трансцендентальная аналитика есть канонъ

чистаго разсудка, потому что только разсудокъ способенъ къ истиннымъ синтетическимъ познаніямъ а priori. Что же касается чистаго разума, то онъ въ своемъ спекулятивномъ примѣненіи не способенъ ни къ какому синтетическому познанію, такъ какъ такое примѣненіе его чисто діалектично. Слѣдовательно, для спекулятивнаго примѣненія чистаго разума не существуетъ никакого канона, но вся трансцендентальная логика является въ этомъ отношеніи ни чѣмъ инымъ, какъ дисциплиной, ставящей своей цѣлью одно лишь опредѣленіе границъ разума и, вмѣсто открытія истины, имѣющей лишь скромную заслугу предохраненія отъ заблужденій. Поэтому если вообще должно имѣть мѣсто правильное примѣненіе чистаго разума и, слѣдовательно, долженъ существовать также и его канонъ, то послѣдній можетъ быть исключительно практическимъ.

Конечная цѣль, на которую въ результатѣ направлена всякая спекуліція разума, касается трехъ предметовъ: свободы воли, безсмертія души и бытія Бога. Однако, чисто спекулятивный интересъ разума въ отношеніи къ этимъ тремъ предметамъ весьма слабъ, такъ какъ при объясненіи явленій природы мы не можемъ сдѣлать изъ нихъ никакого примѣненія. Для знанія, слѣдовательно, эти три основныхъ положенія совершенно не нужны. Но такъ какъ несмотря на это они настоятельно навязываются намъ нашимъ разумомъ, то ихъ значеніе должно, повидимому, касаться только практической области.

Воля, которая можетъ опредѣляться не иначе, какъ только чувственными побужденіями, т. е. патологически, имѣетъ чисто животный характеръ (*arbitrium brutum*). Та же воля, которая можетъ опредѣляться независимо отъ чувственныхъ побужденій, слѣдовательно, мотивами, представляемыми однимъ только разумомъ, называется свободной волей или свободой (*arbitrium liberum*). Но все, что возможно черезъ свободу или связано съ ней, все равно какъ основаніе или какъ слѣдствіе, называется практическимъ. Поэтому и установленная здѣсь свобода, именно независимость воли отъ принужденія со стороны вліяній чувственности, называется практической въ отличіе отъ трансцендентальной или метафизической свободы, которая была объяснена выше, какъ способность самостоятельно начинать рядъ явленій и которая разсматривается, слѣдовательно, какъ независимость отъ естественнаго закона причинности. Трансцендентальная свобода есть лишь идея, слѣдовательно, проблематическое понятіе, котораго никто не можетъ доказать, но никто не можетъ и опровергнуть. Но что мы обладаемъ практической свободой,—этому насъ учитъ опытъ. Потому что наша воля опредѣляется не только тѣмъ, что возбуждаетъ, т. е. непосредственно аффицируетъ наши чувства, но мы обладаемъ кромѣ того еще способностью преодолѣвать впечатлѣнія, производимыя на

нашу способность къ чувственнымъ влеченіямъ, при помощи представленій о томъ, что хотя бы лишь отдаленнымъ образомъ полезно или вредно. А эти соображенія о томъ, что желательно для насъ въ отношеніи всего нашего состоянія, т. е. о хорошемъ и полезномъ, основываются на разумѣ. Поэтому имъ же предписываются и законы, которые имѣютъ характеръ императивовъ, т. е. объективныхъ законовъ свободы, и которые говорятъ намъ о томъ, что должно произойти, хотя въ дѣйствительности оно, быть можетъ, никогда не имѣетъ мѣста. Эти императивы совершенно отличны, слѣдовательно, отъ всѣхъ законовъ природы, въ которыхъ рѣчь идетъ лишь о томъ, что дѣйствительно происходитъ, и потому эти законы свободы называются также практическими законами. Итакъ, практическая свобода существуетъ; а такъ какъ вопросъ о трансцендентальной свободѣ касается лишь области спекулятивнаго знанія и, слѣдовательно, совершенно не затрагиваетъ пракческаго интереса чистаго разума, то для послѣдняго остаются лишь два вопроса: существуетъ ли Богъ и будущая жизнь? Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ чисто спекулятивный разумъ не можетъ дать удовлетворительнаго отвѣта и для него они являются лишь проблемами. Такимъ образомъ, намъ остается только изслѣдовать, не можетъ ли разумъ удовлетворить насъ въ этихъ двухъ вопросахъ, составляющихъ его высшій интересъ, посредствомъ своего пракческаго примѣненія.

Весь какъ спекулятивный, такъ и практическій интересъ моего разума объединяется въ слѣдующихъ трехъ вопросахъ: что я могу знать? что я долженъ дѣлать? на что я имѣю право надѣяться? Первый вопросъ имѣетъ чисто спекулятивный характеръ и находитъ себѣ полное разрѣшеніе въ элементарномъ ученіи. Второй вопросъ—чисто практическій и потому не входитъ въ трансцендентальную философію, а, слѣдовательно, и въ область критики чистаго разума. Но третій вопросъ—на что я имѣю право надѣяться, если выполняю то, что долженъ дѣлать?—имѣетъ одновременно и практическій, и теоретическій характеръ и притомъ такъ, что практическій вопросъ, являясь только руководящей нитью, ведетъ къ разрѣшенію теоретическаго вопроса, который въ концѣ концовъ становится спекулятивнымъ.

Всякая надежда имѣетъ въ виду блаженство, т. е. удовлетвореніе всѣхъ нашихъ стремленій, какъ extensive, въ ихъ многообразіи, такъ и intensive, по ихъ степени, а также protensive по ихъ продолжительности. Но практическій законъ можетъ имѣть своимъ мотивомъ или самое блаженство или одну лишь достоинство быть блаженнымъ. Законы, имѣющие своимъ мотивомъ самое блаженство и указывающіе, слѣдовательно, что должно дѣлать, чтобы стать причастнымъ блаженству, называются прагматическими законами или правилами мудрости. Они основываются, слѣдовательно,

на эмпирическихъ принципахъ, такъ какъ только изъ опыта мы можемъ знать, какія влеченія подлежатъ удовлетворенію и посредствомъ какихъ естественныхъ причинъ оно можетъ быть достигнуто. Тѣ же законы, которые указываютъ намъ, какъ мы должны поступать, чтобы только стать достойными блаженства, называются моральными законами. Поэтому они отвлекаются отъ всякихъ влеченій и естественныхъ способовъ ихъ удовлетворенія, слѣдовательно, отъ всякихъ эмпирическихъ мотивовъ, и опредѣляютъ, не обращая вниманія на наше блаженство, разумное пользованіе нашей свободой вообще и необходимыя условія, при которыхъ только и можетъ быть достигнуто блаженство, поскольку это должно быть сдѣлано разумно и по принципамъ; поэтому эти законы покоятся только на идеяхъ чистаго разума и, слѣдовательно, должны быть познаны а priori. Моральные законы являются поэтому чистыми законами и повелѣваютъ, слѣдовательно, не только гипотетически подъ предположеніемъ другихъ эмпирическихъ цѣлей, но абсолютно и безусловно: ты долженъ это дѣлать.

А что такіе чистые моральные законы дѣйствительно существуютъ— это положеніе, котораго ни одинъ человѣкъ отрицать не можетъ. Но такъ какъ долженствованіе уже заключаетъ въ себѣ возможность, то отсюда слѣдуетъ, что чистый разумъ въ своемъ моральномъ примѣненіи содержитъ въ себѣ принципы возможности опыта, именно возможности такихъ поступковъ, которые, какъ соответствующіе моральнымъ законамъ, могутъ встрѣчаться въ человѣческой исторіи; поэтому принципы чистаго разума въ своемъ моральномъ примѣненіи обладаютъ объективной реальностью.

Міръ, который находился бы въ согласіи со всѣми моральными законами (какимъ онъ можетъ и долженъ быть), называется моральнымъ міромъ. Этотъ міръ мыслится, такимъ образомъ, только какъ интеллигибельный (умопостигаемый) міръ, такъ какъ въ немъ отвлекаются отъ всѣхъ чувственныхъ цѣлей и отъ всѣхъ препятствій для морали, и настолько онъ является только идеей. Но такъ какъ эта идея есть практическая идея и можетъ и должна оказывать дѣйствительное вліяніе на чувственный міръ, то идея моральнаго міра обладаетъ несомнѣнной объективной реальностью.

Вопросъ: что я долженъ дѣлать, получить, слѣдовательно, опредѣленное рѣшеніе, именно: поступи такъ, чтобы стать достойнымъ блаженства. Но это предписаніе уже предполагаетъ, что тотъ, кто своимъ поведеніемъ дѣлаетъ себя достойнымъ блаженства, несомнѣнно можетъ и надеяться на него. Потому что безъ этой надежды законъ, повелѣвающий намъ стремиться стать достойнымъ блаженства, обратился бы въ пустой призракъ, такъ какъ при отсутствіи этой надежды отпали бы всѣ субъективныя основанія, т. е. побужденія къ исполненію закона. Правда,

въ моральномъ мірѣ, въ которомъ каждый его членъ дѣлалъ бы то, что онъ долженъ дѣлать, именно само это моральное поведеніе и обуславливало бы въ то же время всеобщее блаженство, такъ какъ каждый членъ его какъ разъ этимъ и способствовалъ бы какъ своему собственному благополучію, такъ и благополучію другихъ. Но эта система самое себя награждающей моральности есть лишь идея, осуществленіе которой покоится на условіи, чтобы каждый дѣлалъ то, что онъ долженъ дѣлать. Однако, обязательность моральнаго закона для каждаго отдѣльнаго члена остается неизмѣнной и въ томъ случаѣ, если другіе не слѣдуютъ этому закону. Такимъ образомъ, надежда на блаженство въ силу природы вещей въ мірѣ никоимъ образомъ не является необходимымъ слѣдствіемъ моральнаго поведенія, а потому можетъ быть обезпечена единственно только предположеніемъ существованія высшаго разума, который, предписывая поступать по моральнымъ законамъ и будучи въ то же время причиной природы, точно распредѣляетъ блаженство сообразно заслугамъ. Такой высшій разумъ Кантъ называетъ идеаломъ высшаго блага, существованіе котораго необходимо предполагается поэтому чистымъ разумомъ въ его моральномъ примѣненіи. Но такъ какъ распредѣленіе блаженства соответственно нравственному поведенію не имѣетъ мѣста въ этомъ мірѣ, то отсюда слѣдуетъ, что это должно происходить въ интеллигибельномъ или моральномъ мірѣ, который для насъ является еще только будущимъ міромъ. Богъ и будущая жизнь оказываются, слѣдовательно, двумя предположеніями чистаго разума, безъ которыхъ всѣ моральные законы были бы только химерами. Потому что безъ Бога и еще невидимаго намъ теперь, но полагаемаго нашей вѣрой міра, прекрасныя идеи нравственности могутъ быть предметомъ одобренія и удивленія, но не могутъ стать мотивами намѣренія и осуществленія, и потому лишены всякаго практическаго значенія.

Существуетъ, слѣдовательно, моральная теологія, которая имѣетъ передъ спекулятивной теологіей то преимущество, что она неизбѣжно приводитъ къ понятію единого, всесовершеннѣйшаго и разумнаго существа, на что спекулятивная теологія не даетъ даже и указаній, не говоря уже о томъ, чтобы она могла убѣдить насъ въ этомъ. Но такъ какъ среди различныхъ проявленій воли не существуетъ полнаго единства цѣлей, всѣ же моральные законы ведутъ къ одной цѣли, именно къ соответствію блаженства и достоинства, — къ счастью, какъ высшему благу всѣхъ разумныхъ существъ, то должна существовать единая высшая воля, заключающая въ себѣ всѣ другіе законы. Эта воля должна обладать всемогуществомъ для того, чтобы ей была подчинена вся природа съ ея отношеніемъ къ нравственности; она должна быть всевѣдущей для того, чтобы она могла знать сокровенные мотивы намѣреній и ихъ моральную цѣнность; должна быть вседѣ-

сущей для того, чтобы стоять въ непосредственной близости къ каждой потребности, и т. д. Но это единство моральныхъ цѣлей приводитъ въ то же время къ цѣлесообразному единству всей природы и представляетъ, слѣдовательно, весь міръ какъ бы возникшимъ изъ одной идеи—идеи мудраго Творца. Вслѣдствіе этого все естествознаніе получаетъ тенденцію къ формѣ нѣкоторой системы цѣлей и становится физикотеологіей.

Такимъ образомъ, чистый разумъ приводитъ насъ въ своемъ моральномъ примѣненіи къ такимъ познаніямъ, которыхъ онъ не можетъ достигнуть путемъ умозрѣнія. Поэтому и въ исторіи мы находимъ, что до надлежащаго опредѣленія моральныхъ понятій познаніе природы и даже значительная степень культуры разума въ другихъ наукахъ приводили частью лишь къ грубымъ и сбивчивымъ понятіямъ о Божествѣ, частью къ удивительному равнодушію къ этому вопросу вообще. И лишь послѣ того какъ въ высшей степени чистый нравственный законъ нашей религіи сдѣлалъ необходимой болѣе глубокую обработку нравственныхъ понятій, только тогда и было впервые достигнуто то понятіе божественнаго существа, которое мы теперь считаемъ правильнымъ—не изъ спекулятивныхъ основаній, а потому, что оно вполне совпадаетъ съ моральными принципами разума. Но если разумъ поднялся до понятія единого первоначальнаго существа, какъ высшаго блага, изъ моральныхъ основаній, то въ такомъ случаѣ онъ не долженъ исходить изъ этого понятія и пытаться вывести изъ него самые нравственные законы, потому что именно они, ихъ внутренняя практическая необходимость и привели насъ къ предположенію единого мудраго Правителя міра, чтобы такимъ образомъ сдѣлать эти законы способными опредѣлять нашу дѣятельность. Поэтому мы должны считать извѣстные поступки обязательными не вслѣдствіе того, что они суть заповѣди Бога, но, наоборотъ, мы должны разсматривать ихъ какъ божественныя заповѣди потому, что мы внутренне обязаны исполнять ихъ.

Отсюда можно также опредѣлить, какое названіе подходитъ наилучшимъ образомъ къ нашему познанію о Богѣ и будущей жизни. Признаніе чего-либо за истину имѣетъ три ступени: мнѣніе, вѣру и знаніе. Мнѣніе есть такое признаніе чего либо за истину, для котораго какъ субъективныя, такъ и объективныя основанія одинаково являются недостаточными. Вѣра есть такое признаніе чего-либо за истину, для котораго объективныя основанія, правда, недостаточны, но зато достаточны основанія субъективныя. Наконецъ, знаніе есть такое признаніе чего-либо за истину, для котораго есть достаточныя основанія какъ объективныя, такъ и субъективныя. Мнѣніе совершенно недопустимо въ сужденіяхъ изъ чистаго разума. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ здѣсь все должно быть познано а priori, то принципъ связи требуетъ здѣсь всеобщности и необходимости и потому или полной достовѣрности или воз-

держанія отъ всякаго сужденія. Поэтому нельзя высказывать мнѣнія въ чистой математикѣ или при опредѣленіи моральныхъ законовъ, здѣсь нужно или обладать безусловнымъ знаніемъ или вовсе не высказывать сужденій. Что же касается теоретическихъ идей чистаго разума, то съ чисто спекулятивной точки зрѣнія здѣсь не имѣютъ мѣста ни мнѣніе, ни знаніе, ни вѣра и, слѣдовательно, вообще никакое сужденіе, такъ какъ эти идеи суть лишь проблематическія понятія. Теоретически необоснованное признаніе чего-либо за истину можетъ быть названо вѣрой только въ практическомъ смыслѣ, именно, когда нѣчто признается за истину ради извѣстныхъ цѣлей. Когда это признаніе чего-либо за истину основывается только на томъ, что данное лицо не знаетъ никакихъ другихъ условій, при которыхъ могла бы быть достигнута извѣстная цѣль, то такое признаніе Кантъ называетъ прагматической вѣрой, напр., когда врачъ, который долженъ что-либо предпринять для опасно больного, рѣшается на основаніи наблюдаемыхъ имъ явленій, что у больного чахотка, только потому, что онъ не знаетъ ничего болѣе подходящаго. Если же думаютъ, что имѣютъ достаточныя основанія считать что-либо за истину, когда есть хотя бы одно средство установить достовѣрность, то это называется доктринальной вѣрой. Такъ положеніе, что есть обитатели другихъ міровъ, не только мнѣніе, но сильная доктринальная вѣра, за которую, пожалуй, можно было бы держать пари на все, что имѣешь. Точно также ученіе о бытіи Бога и будущей жизни, разсматриваемое даже только съ теоретической точки зрѣнія, есть доктринальная вѣра. Потому что хотя мы и не имѣемъ права предполагать бытія Бога для объясненія естественныхъ явленій, но должны въ этомъ отношеніи поступать такъ, какъ если бы все было только природой, однако цѣлесообразное единство въ изслѣдованіи природы является хотя и случайной, но все же столь важной точкой зрѣнія, что я совершенно не могу обойтись безъ нея. Но для этого единства я не знаю никакого другого условія, кромѣ предположенія, что высшій разумъ все урядочилъ согласно мудрѣйшимъ цѣлямъ, и такъ такъ пригодность этого предположенія весьма часто подтверждалась исходомъ моихъ изслѣдованій природы, а противъ этого предположенія не могло быть приведено ничего сколько-нибудь рѣшающаго, то я могу сказать даже съ этой теоретической точки зрѣнія, что я твердо вѣрю въ Бога. То же самое можно сказать и относительно будущей жизни, если подумать о томъ, какъ плохо соответствуетъ краткость нашей жизни богатой одаренности нашей природы. Слово вѣра есть въ такихъ случаяхъ выраженіе скромности въ объективномъ отношеніи, но въ то же время твердой увѣренности съ субъективной стороны. Тѣмъ не менѣе чисто доктринальная вѣра всегда содержитъ въ себѣ нѣчто неустойчивое, потому что нерѣдко трудности, встрѣчающіяся въ умозрѣніи, заставляютъ насъ

удаляться от нея, хотя мы неизбежно все вновь возвращаемся к ней. Совершенно иначе обстоит дело с моральной вѣрой. Она состоитъ въ такомъ признаніи чего-либо за истину, безъ котораго всѣ моральные законы не имѣли бы никакого практическаго значенія. Здѣсь цѣль установлена безусловно необходимо а priori: я долженъ дѣлать то, черезъ что я сдѣлаюсь достойнымъ блаженства.

Но въ то же время согласно моему пониманію возможно только одно единственное условіе, при которомъ эта цѣль вступаетъ въ связь со всей совокупностью цѣлей и получаетъ черезъ это практическую значимость, именно что существуетъ Богъ и будущій міръ, и я знаю также вполне достоверно, что никто не знаетъ другихъ условий.

Слѣдовательно, я долженъ безусловно вѣрить въ Бога и будущую жизнь, и я увѣренъ, что ничто не можетъ поколебать меня въ этой вѣрѣ. Ибо въ противномъ случаѣ рухнули бы и мои нравственные основоположенія. Но отъ нихъ я не могу отказаться безъ того, чтобы не стать достойнымъ презрѣнія въ своихъ собственныхъ глазахъ.

Такимъ образомъ раскрывается, какъ мудро и безпартійно распредѣлила природа свои дары въ отношеніи того, что важно для всѣхъ людей безъ различія, такъ какъ въ вопросѣ о существенныхъ цѣляхъ человѣческой природы даже высшая философія не можетъ подвинуться дальше, чѣмъ самый обыденный разсудокъ.

3. Объ архитектоникѣ чистаго разума.

Архитектоникой называется искусство построенія системы. Подъ управленіемъ разума наши познанія не могутъ быть простой расцѣпей, но должны образовать систему, т. е. должны быть объединены подъ одной идеей, которая давала бы имъ форму цѣлаго черезъ опредѣленія а priori какъ ихъ объема, такъ и взаимнаго положенія ихъ частей изъ основной цѣли разума. Система всѣхъ познаній разума изъ конструкціи понятій называется математикой. Система всѣхъ познаній разума изъ самихъ понятій называется философией. Такимъ образомъ, философія является, слѣдовательно, только идеей возможной науки, нигдѣ не данной in concreto, но къ которой стараются приблизиться различными путями. Поэтому никто не можетъ учить философіи, такъ какъ ея еще нѣтъ, какъ готовой науки, но можно только учить философствовать, т. е. упражнять талантъ разума въ изслѣдованіи и прослѣживаніи его общихъ принциповъ. Постольку понятіе философіи имѣетъ только школьный характеръ, который означаетъ лишь систематическое единство, т. е. не что иное, какъ логическое совершенство познанія, слѣдовательно, только умѣніе и искусство. Однако, со словомъ философія связывали всегда еще и

міровое понятіе, т. е. такое, которое касается необходимаго интереса человѣчества. Согласно этому міровому понятію философія есть наука объ отношеніи всякаго познанія къ существеннымъ цѣлямъ человѣческаго разума или телеологія разума, и подъ философомъ разумѣется не человѣкъ, искусно пользующійся разумомъ, но законодатель человѣческаго разума. Было бы большимъ самохвальствомъ назвать себя философомъ въ этомъ значеніи и обнаруживать притязаніе быть равнымъ тому первообразу, который является только идеей. Потому что философомъ въ этомъ смыслѣ можетъ быть названъ только тотъ, кто пользуется всѣми другими науками разума—математикой, естествознаніемъ, логикой,—для того, чтобы содѣйствовать при ихъ помощи существеннымъ цѣлямъ человѣчества. Однако такой философъ есть лишь учитель въ идеалѣ, котораго нигдѣ нѣтъ, хотя идея подобнаго законодательства можетъ быть найдена во всякомъ человѣческомъ разумѣ. Но послѣдняя или конечная цѣль разума есть не что иное, какъ полное опредѣленіе человѣка, и философія, направленная на изслѣдованіе этой цѣли, называется моралью. Вотъ почему древніе понимали подъ философомъ всегда и прежде всего моралиста, и даже теперь того, кто производитъ впечатлѣніе человѣка, способнаго къ самообладанію при помощи разума, называютъ философомъ, хотя бы онъ и обладалъ ограниченнымъ знаніемъ.

Философія, какъ законодательство человѣческаго разума, имѣетъ два предмета: природу и свободу или нравственность. Философія природы касается всего того, что есть; философія нравовъ—того, что должно быть. Полное, все равно истинное или мнимое, философское познаніе всецѣло изъ чистаго разума, безъ примѣси какихъ-либо эмпирическихъ принциповъ, въ систематической связи, съ предваряющей критикой, изслѣдующей въ качествѣ проницательности способность разума въ отношеніи всѣхъ чистыхъ познаній а priori, называется метафизикой. Слѣдовательно, существуетъ метафизика природы и метафизика нравовъ. Первая имѣетъ своимъ предметомъ спекулятивное примѣненіе разума и называется обыкновенно метафизикой въ узкомъ смыслѣ этого слова; вторая же—практическое примѣненіе чистаго разума и есть собственно чистая мораль, въ основаніе которой не можетъ быть положена никакая антропология или какое-либо эмпирическое условіе.

Метафизика природы состоитъ изъ трансцендентальной философіи и рациональной физиологіи. Первая разсматриваетъ только самый разсудокъ и разумъ въ системѣ всѣхъ понятій и основоположеній, относящихся къ предметамъ вообще, не принимая въ расчетъ объектовъ, которые были бы даны, и называется онтологией. Вторая (рациональная физиологія) разсматриваетъ природу, т. е. совокупность данныхъ предметовъ, но при этомъ она беретъ изъ опыта только то, что нужно для того, чтобы получить объектъ частью внѣшняго, частью внутренняго

чувства, оставляя однако же совершенно въ сторонѣ всѣ эмпирическіе принципы, которые могли бы относительно того, что мыслится въ этомъ понятіи (т. е. объ объектѣ внутренняго или внѣшняго чувства, обосновать какой-либо опытъ и такимъ образомъ дать возможность высказывать объ этихъ предметахъ природы какія-либо опытные сужденія; поэтому она и называется рациональной физиологіей. Эта рациональная физиологія раздѣляется на физическую или имманентную и гиперфизическую или трансцендентную, т. е. она или остается въ предѣлахъ возможнаго опыта или устанавливаетъ такую связь явленій, которая выходитъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта. Такимъ образомъ, имманентная физиологія рассматриваетъ природу какъ совокупность всѣхъ чувственныхъ предметовъ, т. е. рассматриваетъ ее такъ, какъ она намъ дана, и потому содержитъ въ себѣ двѣ части, именно рациональную физику, имѣющую своимъ предметомъ природу тѣлъ и рациональную психологию, дѣлающую предметомъ своего разсмотрѣнія душу или мыслящую природу. Напротивъ, трансцендентальная физиологія, выходящая за предѣлы всякаго возможнаго опыта, имѣетъ своимъ объектомъ или внутреннюю или внѣшнюю связь предметовъ природы. Первая есть физиологія всей природы, т. е. трансцендентальное познаніе міра, вторая касается связи всей природы съ существомъ, стоящимъ выше природы, и называется трансцендентальнымъ познаніемъ Бога (теологіей).

Слѣдовательно, вся система метафизики состоитъ изъ четырехъ главныхъ частей: 1) онтологіи, 2) рациональной физиологіи, включающей въ себя рациональную физику и рациональную психологию, 3) рациональной космологіи и 4) рациональной теологіи. Что же касается эмпирической психологіи, то она вовсе не принадлежитъ къ метафизикѣ, а къ антропологіи.

Въ заключеніе Кантъ говоритъ еще о тѣхъ великихъ переворотахъ, которые имѣли мѣсто въ исторіи чистаго разума. Навсегда останется замѣчательнымъ то, что въ дѣтскомъ періодѣ философіи люди начинали съ того, чѣмъ мы теперь предпочитаемъ заканчивать изслѣдованіе, именно съ познанія Бога и надеждъ на будущій міръ, или даже свойствъ этого міра. Представлялось понятнымъ, что нѣтъ лучшаго способа угодить невидимой силѣ, правящей міромъ, какъ вести добрый образъ жизни. Поэтому теологія и мораль были двумя побудительными причинами, или, вѣрнѣе, точками тяготѣнія для всѣхъ возникавшихъ впоследствии умозрѣній, и теологія была въ сущности матерью метафизики. Главные перевороты въ ней происходили въ слѣдующихъ трехъ направленіяхъ:

1) Въ отношеніи объекта нашихъ познаній одни философы были только сенсуалистами, другіе—только интеллектуалистами. Среди первыхъ самымъ выдающимся былъ Эпикуръ, среди послѣднихъ—Платонъ. Первые утверждали: дѣйствительностью обладаютъ

исключительно чувственные предметы, все остальное—продуктъ воображенія. Послѣдніе, напротивъ, говорили: въ чувствахъ нѣтъ ничего, кромѣ видимости, только разумъ познаетъ истинное бытіе. Однако, первые не отрицали при этомъ за понятіями разсудка всякой реальности, но она имѣла, по ихъ мнѣнію, лишь логическій характеръ; именно, они допускали интеллектуальныя понятія, но признавали только чувственные предметы. Интеллектуалисты, напротивъ, считали истинные предметы чистого интеллекта бытіемъ и утверждали, что чистый разумъ созерцаетъ ихъ такими, каковы они есть, чувства же, наоборотъ, только затемняютъ ихъ.

2) Въ вопросѣ о происхожденіи чистыхъ познаній разума одни были эмпириками, это—тѣ, которые выводили познанія изъ опыта; другіе—ноологистами, тѣ, которые утверждали, что познанія независимы отъ опыта и имѣютъ свой источникъ въ разумѣ. Главою первыхъ былъ Аристотель, вторыхъ—Платонъ. Локкъ, державшійся точки зрѣнія перваго, и Лейбницъ, слѣдовавшій второму, также не сумѣли въ этомъ спорѣ притти къ какому-либо рѣшенію.

3) Въ вопросѣ о методѣ господствующія въ настоящее время воззрѣнія можно свести на натуралистическое и научное. Натуралистъ чистаго разума отправляется отъ основоположенія, что при помощи обыденнаго разума безъ науки (онъ называетъ его здравымъ разумомъ) въ важнѣйшихъ вопросахъ метафизики можно подвинуться дальше, чѣмъ при помощи умозрѣнія, это значить, что на глазомѣръ можно вѣрнѣе опредѣлить величину мѣсяца и разстояніе его отъ земли, чѣмъ при помощи окольныхъ математическихъ вычисленій. Такой способъ изслѣдованія есть простая мизологія*), сведенная къ нѣкоторымъ основоположеніямъ, и что при этомъ самое несообразное, это—то, что такое пренебрежительное отношеніе ко всѣмъ искусственнымъ средствамъ выдается за нѣкоторый особый методъ для расширенія нашихъ познаній. Представители научнаго метода поступаютъ или догматически или скептически. Къ первымъ принадлежитъ, главнымъ образомъ, Вольфъ, ко вторымъ—Давидъ Юмъ. Единственный путь, остававшійся свободнымъ, былъ критическій, на который и вступилъ Кантъ. И на этомъ пути онъ надѣется, что то, чего не могли достигнуть многія столѣтія, быть можетъ, будетъ достигнуто еще до окончанія настоящаго, и что человѣческій разумъ получитъ полное удовлетвореніе въ томъ, что всегда, но до сихъ поръ бесплодно, привлекало къ себѣ его пылливость.

*) Недовѣріе къ разуму и наукѣ.

Б. Ф.

О КРИТИКѢ ЧИСТАГО РАЗУМА.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Опытъ нѣкоторыхъ руководящихъ указаній для ея ближайшаго изслѣдованія.

Доступное и подробное обозрѣніе всей Кантовской системы, которое я попытался дать въ предыдущемъ отдѣлѣ, будетъ, какъ я надѣюсь, достаточно, чтобы устранить несправедливый упрекъ въ томъ, что эта система будто бы настолько глубоко задумана, что должна остаться темной даже для опытныхъ мыслителей и потому едва ли можетъ служить основаніемъ для практически годной, общепонятной философіи. Точно также это обозрѣніе должно ясно показать намъ чрезвычайную важность тѣхъ задачъ, которыя въ этомъ превосходномъ сочиненіи Кантъ предложилъ философамъ для изслѣдованія,—важность ихъ уже самихъ по себѣ, совершенно независимо отъ того способа, какимъ разрѣшилъ ихъ самъ Кантъ. Главные моменты, на которые направлены всѣ изслѣдованія его критики разума, сводятся къ слѣдующимъ задачамъ.

- 1) Опредѣлить истинную природу чувственности и ея отличіе отъ разсудка.
- 2) Отыскать всѣ первоначальныя понятія, которыя находятся въ нашемъ разсудкѣ и лежатъ въ основаніи всего нашего познанія, удостовѣривъ вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ происхожденіе, именно, что они не выведены изъ опыта, но суть чистые продукты разсудка.
- 3) Показать, въ какой мѣрѣ мы въ правѣ приписывать этимъ понятіямъ, являющимся вѣдь чѣмъ то только субъективнымъ въ насъ, въ то же время и объективную реальность, или, что тоже, въ какой мѣрѣ разумъ имѣетъ право какъ бы выходить изъ самого себя и переносить свои понятія на вещи, которыя существуютъ внѣ его, т. е. примѣнять ихъ къ предметамъ.
- 4) Опредѣлить именно такого рода изслѣдованіемъ истинныя границы чело-вѣческаго разума, т. е. съ точностью выяснить, какъ далеко можетъ заходить нашъ разумъ съ помощью одного только чистаго умозрѣнія, и гдѣ, напротивъ, прекра-

щается наше знаніе въ собственномъ смыслѣ слова и намъ остается только вѣрить и надѣяться.

5) Наконецъ, разрѣшить также загадку, почему нашъ разумъ обладаетъ такой непреодолимой склонностью выходить въ своихъ умозрѣніяхъ за границы возможнаго знанія, и, такимъ образомъ, открыть иллюзію, которою онъ противъ собственной воли вводитъ самого себя въ заблужденіе.

Важность этихъ задачъ уже сама по себѣ настолько очевидна, что не требуетъ, повидимому, какого-либо пространнаго объясненія. Тѣмъ не менѣе было бы, быть можетъ, не лишнимъ при помощи нѣсколькихъ краткихъ замѣчаній сдѣлать ее еще болѣе очевидной.

Всякій знаетъ, во-первыхъ, какой вредъ причинило метафизикѣ издавна существующее въ ней смѣшеніе чувственнаго и интеллектуальнаго познанія, какіе безконечные раздоры вызвало оно среди отдѣльныхъ школъ по поводу несообразнѣйшихъ вопросовъ, какъ, напримѣръ, о сущности души, о ея мѣстопохожденіи въ тѣлѣ и т. д., и какъ часто поэтому можно съ полнымъ правомъ сказать о мудрыхъ метафизикахъ: *miscent quadrata rotundis, alter hircum mulget, alter cribrum supponit* (они смѣшиваютъ квадратное съ круглымъ, одинъ доитъ козла, другой держитъ подъ нимъ рѣшето). Но это смѣшеніе неизбежно до тѣхъ поръ, пока не будутъ правильно проведены истинныя границы между чувственностью и разсудкомъ. Пока этого не сдѣлано, даже самый основательный философъ можетъ легко впасть въ ту ошибку, что станетъ разсматривать чувственные вещи, какъ чистые объекты разсудка, а, съ другой стороны, предметамъ, лежащимъ всецѣло внѣ области чувственности, будетъ приписывать предикаты, которые имѣютъ значимость только по отношенію къ предметамъ чувствъ.

Точно также совершенно ясно, что отъ системы всеобщихъ и необходимыхъ познаній разума, изъ которыхъ должна состоять метафизика, невозможно ожидать чего-либо надежнаго и вполне достовѣрнаго, прежде чѣмъ нашъ разсудокъ не будетъ, такъ сказать, подвергнутъ измѣренію, и не будетъ установлено число первоначальныхъ понятій, изъ которыхъ должно слагаться все наше познаніе. Что число нашихъ первоначальныхъ понятій не можетъ быть при этомъ особенно велико, въ этомъ мы можемъ убѣдиться уже на основаніи незначительнаго сравнительно круга нашихъ обладающихъ характеромъ всеобщности познаній, и потому каждый философъ, естественно, долженъ имѣть желаніе достовѣрно узнать всю сумму нашихъ первоначальныхъ понятій. Однако этого еще недостаточно, и призваніе философа неукоснительно побуждаетъ его къ тому, чтобы дѣйствительно отыскать эти первоначальныя понятія посредствомъ тщательнаго расчлененія способности нашего разсудка. Въ самомъ дѣлѣ, до тѣхъ поръ пока эти первоначальныя понятія или категоріи будутъ приниматься вмѣстѣ съ Аристотелемъ только расчленически, на авось, безъ удостовѣренія, дѣйствительно ли и почему ихъ существуетъ именно столько, а не больше или меньше, до тѣхъ поръ невозможно будетъ съ достовѣрностью узнать, является ли таблица основоположеній, составленная изъ этихъ первоначальныхъ понятій и долженствующая послужить основаніемъ для построенія

системы, вполне точной и полной. Однако простых попыток отыскания этих первоначальных понятий также недостаточно, но при этом мы должны еще с совершенной определенностью усмотреть, что они не почерпнуты из опыта, но обоснованы независимо от всякого опыта в природе самого разсудка и являются чистыми понятиями а priori. В самом деле, если бы они были только абстрагированы из опыта, то все имѣющія общій характеръ основоположенія, которыя мы составляемъ изъ нихъ, были бы получены неправомѣрно, и скептицизмъ, слѣдовательно, былъ бы неопровержимъ. Положимъ, на примѣръ, что понятие причины не есть чистое понятие, которое первоначально, прежде всякаго опыта, заложено в природѣ нашего разсудка, но что мы образовали его путемъ сравненія множества такихъ воспріятій, въ которыхъ мы видимъ, что за извѣстными явленіями слѣдуютъ всякій разъ извѣстныя другія явленія;—въ этомъ случаѣ основоположеніе: все, что происходитъ, имѣетъ причину, было бы получено неправомѣрно. Дѣйствительно, это основоположеніе выражаетъ всеобщность и необходимость, слѣдовательно, аподиктическую достовѣрность; послѣднюю же не можетъ выразить ни одно абстрагированное изъ опыта положеніе; вѣдь изъ того, что мы всегда воспринимали событія въ извѣстномъ порядкѣ, еще не слѣдуетъ, что они необходимо такъ и должны совершаться, и что не можетъ существовать безчисленныхъ исключеній, которыя мы или просмотрѣли, или воспринять которыя намъ до сихъ поръ не доставало только случая.

Третій вопросъ: какимъ образомъ мы въ правѣ понятія нашего разсудка высказывать въ качествѣ предикатовъ относительно предметовъ, составляетъ, какъ я уже замѣтилъ въ началѣ перваго отдѣла, главную цѣль критики разума. Однако этотъ вопросъ является безспорно не только самымъ важнымъ изъ тѣхъ, которые вообще можетъ поставить метафизикъ, но и самымъ первымъ, который онъ прежде всѣхъ другихъ вопросовъ, по настоящему, долженъ былъ бы поставить и разрѣшить. Вѣдь метафизика имѣетъ дѣло не только съ расчлененіемъ нашихъ понятій, какъ логика, но, главнымъ образомъ, съ ихъ примѣненіемъ къ предметамъ и со связью послѣднихъ между собой. Точно также она совершенно не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, чему учить насъ о вещахъ опытъ, напротивъ, она должна насъ научить тому, какія понятія а priori, не ссылаясь на опытъ, мы необходимымъ образомъ должны соединять съ каждымъ предметомъ, напр., что ничто не можетъ произойти безъ причины, что все измѣняющееся есть только акциденція пребывающаго и такъ далѣе. Болѣе того, она должна познакомить насъ даже съ существованіемъ и съ свойствами такихъ предметовъ, о которыхъ мы не можемъ имѣть никакого опыта, напр., съ конечностью или безконечностью міра, съ загробной жизнью, бытіемъ Бога и т. д. Собственно метафизическія сужденія оказываются, такимъ образомъ, съ одной стороны, чисто синтетическими, въ которыхъ понятіе, приписываемое въ качествѣ предиката предмету, совершенно не содержится въ представленіи самого предмета и, слѣдовательно, никоимъ образомъ не можетъ быть выведено изъ него по закону противорѣчія, но въ которыхъ, напротивъ, понятіе должно увеличивать и расширять наше представленіе о пред-

метъ; но съ другой стороны, они въ то же время все являются сужденіями а priori, въ которыхъ право прилагать къ предмету извѣстное понятіе въ качествѣ предиката мы отнюдь не должны основывать на свидѣтельствѣ опыта. Значитъ, до тѣхъ поръ, пока еще не знаютъ, какимъ образомъ разсудокъ а priori доходить до синтетическихъ сужденій и, слѣдовательно, какимъ образомъ онъ можетъ относить а priori свои понятія къ предметамъ, до тѣхъ поръ всякое метафизическое утвержденіе, какъ бы основательно доказаннымъ оно ни казалось, необходимо должно оставаться сомнительнымъ и ненадежнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ доказать въ этомъ случаѣ, что такое утвержденіе дѣйствительно относится къ предметамъ, а не является, быть можетъ, только пустой игрой мысли? Правда, математикъ можетъ въ этомъ случаѣ быть совершенно покойнымъ, такъ какъ аподиктическая достовѣрность его синтетическихъ основоположеній имѣетъ за себя не только всеобщій опытъ, но, и это является самымъ важнымъ, она обладаетъ уже сама по себѣ полнѣйшей непосредственной очевидностью, которая не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ. Такъ, на примѣръ, основоположеніе геометріи: прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками настолько непосредственно очевидно, что его правильность не только имѣетъ на своей сторонѣ опытъ въ каждомъ произвольно выбранномъ случаѣ, но и само по себѣ стоитъ внѣ всякихъ возраженій и сомнѣній, хотя бы во всей природѣ въ дѣйствительности не существовало ни одной прямой линіи. И даже метафизикъ можетъ въ извѣстной мѣрѣ обойтись безъ изслѣдованія вопроса, какимъ образомъ разсудокъ а priori можетъ образовывать синтетическое сужденіе о предметахъ, до тѣхъ поръ, пока онъ остается въ границахъ чувственнаго міра и занимается только общими законами вещей, какъ тѣлѣ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя его основоположеніямъ и недостаетъ въ этомъ случаѣ математической, непосредственной очевидности, онъ все же имѣетъ, пока остается въ упомянутой сферѣ, въ пользу ихъ правильности, по крайней мѣрѣ, единогласное свидѣтельство опыта. Но, если онъ не можетъ оправдать эти синтетическія основоположенія ничѣмъ инымъ, какъ только простымъ свидѣтельствомъ всеобщаго опыта, то его собственно, нельзя назвать метафизикомъ, а только простымъ естествоиспытателемъ; такъ какъ опредѣлить, чему учить всеобщій опытъ,—есть собственно дѣло послѣдняго, а отъ перваго требуется, чтобы онъ доказалъ свои познанія а priori, т. е. независимо отъ всякаго опыта. Однако, если метафизикъ осмѣлится переступить черезъ границы чувственности въ область, гдѣ у него уже нѣтъ почвы для защиты своихъ синтетическихъ положеній посредствомъ опыта, то чѣмъ будетъ онъ въ состояніи здѣсь оправдать свои утвержденія, покуда онъ не постигнетъ того способа, въ силу котораго разсудокъ въ правѣ судить синтетически? Какъ намѣренъ онъ убѣдить здѣсь себя и другихъ, что основоположенія, которыя имѣютъ въ предѣлахъ чувственнаго міра всеобщую значимость, могутъ быть примѣнены такъ же и къ предметамъ, лежащимъ внѣ сферы чувственности? Такъ, на примѣръ, при употребленіи основоположенія: все, что совершается имѣетъ причину, онъ можетъ быть совершенно покоенъ до тѣхъ поръ,

пока примѣняетъ его какъ всеобщій законъ природы въ мірѣ тѣлъ и заключаетъ здѣсь отъ каждаго событія къ его причинѣ. Здѣсь онъ смѣло можетъ сослаться на всеобщее свидѣтельство опыта, который на всемъ своемъ протяженіи подтверждаетъ всеобщность этого положенія. Но если онъ съ этимъ основоположеніемъ намѣренъ выйти за границы возможнаго опыта и, напримѣръ, заключить отъ случайности всего мірозданія къ необходимой причинѣ послѣдняго, то онъ тѣмъ самымъ предполагаетъ, что это синтетическое основоположеніе не почерпнуто изъ опыта, но независимо отъ него имѣетъ свое происхожденіе въ самомъ разсудкѣ, и что, такимъ образомъ, его всеобщая значимость познается уже сама по себѣ а priori. Однако, какимъ образомъ онъ можетъ считать себя въ правѣ предполагать это, покуда онъ не разрѣшилъ вообще вопроса, какъ разсудокъ а priori доходитъ до синтетическихъ сужденій, и почему онъ можетъ быть увѣренъ, что они не являются просто пустыми соединеніями его понятій, но имѣютъ истинное отношеніе къ предметамъ.

Глубокое молчаніе, которое царитъ въ отношеніи этого вопроса во всѣхъ сочиненіяхъ философовъ и было настоящимъ поводомъ, склонившимъ Давида Юма въ его философскихъ опытахъ о человѣческомъ познаніи, къ скептицизму и, можетъ быть, также къ его необузданнымъ нападкамъ на религію. Этотъ остроумный изслѣдователь видѣлъ очень ясно, что самая большая и самая важная часть нашихъ познаній покоится на томъ, что мы заключаемъ отъ дѣйствія къ причинѣ и наоборотъ—отъ причины къ дѣйствию. Выбѣтъ съ тѣмъ онъ вполне правильно призналъ также, что каждое дѣйствіе является событіемъ совершенно отличнымъ отъ причины, и что, слѣдовательно, положеніе: нѣкоторая вещь *a* есть причина другой *b*, т. е., если полагается нѣчто, то необходимо должно быть положено и нѣчто другое, которое слѣдуетъ за первымъ,—совершенно не можетъ быть познано по закону противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ противорѣчіе имѣетъ мѣсто только тогда, когда то, что полагается и то, что отрицается (уничтожаемое) является одной и той же вещью. Такъ, напримѣръ, сужденіе: если *a* положено, то *a* не положено, было бы очевиднымъ противорѣчіемъ. Но въ сужденіи: если *a* полагается, то *b* не полагается, или: за *a* не слѣдуетъ *b*, — желать найти противорѣчіе, это, очевидно, означало бы искать удовольствіе въ томъ, чтобы противорѣчить самому себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ послѣднемъ случаѣ не только отрицаемое *b* совершенно отлично отъ утверждаемаго *a*, но различно также и время, въ которомъ полагается *a* и не полагается *b*. И если я безъ противорѣчія могу сказать: *a* существуетъ теперь, но не въ слѣдующемъ мгновеніи, то тѣмъ болѣе я могу безъ противорѣчія утверждать: *a* есть теперь, но *b* нѣтъ въ слѣдующемъ мгновеніи. Это наблюденіе крайне поразило пытливаго Юма, и онъ поэтому поставилъ вопросъ: какимъ путемъ и благодаря какимъ умозаключеніямъ доходимъ мы до того, что можемъ соединять съ какой-либо вещью совершенно чуждое ей понятіе причины, которое вѣдь совершенно не заключается въ ней, и, такимъ образомъ, можемъ сказать: *a* есть причина *b*, или: за тѣмъ либо, что полагается, всегда необходимо долж-

но слѣдовать нѣчто другое, хотя все же и неслѣдованіе этого другого не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія? И вотъ, съ одной стороны, онъ, какъ мнѣ кажется, вполне правильно усматривалъ, что простой опытъ, или воспріятіе никогда не можетъ довести насъ до положенія, что извѣстная вещь служитъ причиной другой, т. е. что за нѣкоторымъ даннымъ событіемъ должно необходимо слѣдовать другое. Ибо простой опытъ относится вѣдь только къ настоящему и прошедшему, но не къ будущему. Поэтому наученные опытомъ мы, правда, можемъ знать, что за извѣстными событіями до настоящаго мгновенія всегда слѣдовали извѣстныя другія, напримѣръ, что при прикосновеніи къ огню мы испытывали боль, при прикосновеніи къ снѣгу — холодъ, при сіяніи солнца—тепло и т. д.; но утверждать, что простой опытъ могъ бы насъ научить, что и впредь за подобными событіями перваго рода всегда необходимо должны слѣдовать событія втораго рода,—это, очевидно, значило бы противорѣчить самому себѣ и выдавать опытъ, который является лишь сознаніемъ настоящихъ и прошедшихъ воспріятій, за предчувствіе будущихъ событий. Однако, съ другой стороны, Юмъ заблуждался, полагая, что все наше знаніе—не болѣе какъ простой опытъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ считалъ всѣ понятія нашего разсудка за простые снимки или копія съ нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, которыя отъ послѣднихъ отличаются лишь меньшей степенью живости, и отрицалъ поэтому всякое познаніе а priori. Такъ какъ, слѣдовательно, по его мнѣнію, все наше познаніе почерпнуто только изъ опыта, чистый же опытъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ породить понятіе причинности, то онъ, естественно, долженъ былъ заключить, что разумъ ничего не можетъ знать о причинѣ и дѣйствиі, и ему, разумѣется, не оставалось ничего другого, какъ объявить понятіе причины и дѣйствія простымъ порожденіемъ силы воображенія, производимымъ всецѣло и только тѣмъ, что сила воображенія, по поводу наблюденія слѣдованія за извѣстнымъ событіемъ нѣкотораго другаго, снова представляетъ себѣ, по закону ассоціаціи, это слѣдованіе при наступленіи однороднаго событія и такимъ путемъ постепенно пріобрѣтаетъ навыкъ и привычку соединять съ извѣстными событіями другія, какъ необходимыя слѣдствія ихъ.

Такъ возникъ полнѣйшій скептицизмъ Юма, и всѣ мнимыя метафизическія познанія разума были для него не болѣе какъ пустыми вымыслами фантазій, которые обязаны какъ своимъ происхожденіемъ, такъ и признаніемъ и вѣрой, которую мы въ нихъ имѣемъ, не разумному заключенію, но простой привычкѣ всегда снова ассоціировать связанныя данныя опыта въ нашемъ воображеніи,—привычкѣ, которая вслѣдствіе того, что поводъ для этихъ ассоціацій, даютъ фактически существующія вещи, производитъ такое живое впечатлѣніе на насъ, что оно непосредственно побуждаетъ къ признанію и вѣрѣ, посредствомъ извѣстнаго рода чувства или инстинкта. Юмъ шелъ еще дальше и выводилъ даже наши сужденія о степеняхъ вѣроятности именно изъ этого источника. Такъ было положено основаніе не только для его смѣлаго оспариванія всѣхъ чудесъ, но и вообще для всѣхъ его дерзкихъ нападокъ, какъ на

откровенную, так и на естественную религію. Этотъ скептицизмъ возникъ у него только вслѣдствіе того, что онъ совершенно не могъ усмотрѣть, какимъ образомъ разумъ въ состояніи а priori утверждать о предметѣ нѣчто, что совершенно не содержится въ его понятіи, а также потому, что онъ ни у одного философа не встрѣтилъ относительно этого пункта ни малѣйшаго разъясненія. „Никакое чтеніе (говоритъ онъ въ IV отдѣлѣ своего „Исслѣдованія о человѣческомъ разумѣ“, русск. пер. С. И. Церетели, стр. 41) и никакое изслѣдованіе не помогли мнѣ до сихъ поръ справиться съ этимъ затрудненіемъ и не дали мнѣ удовлетворительнаго отвѣта на столь важнѣйшій вопросъ. Что же мнѣ остается дѣлать, какъ не предложить этотъ трудный вопросъ на судъ всего міра, хотя, быть можетъ, у меня и мало надежды на полученіе надлежащаго рѣшенія“.

Естественно, что противъ столь опаснаго для науки, религіи и нравственности скептицизма не могло быть недостатка въ искусныхъ противникахъ и Юмъ дѣйствительно нашелъ многихъ. Однако, поразительно, что ни одинъ изъ нихъ не понималъ настоящаго смысла спорнаго вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, все, что противъ него приводилось, совершенно не касалось его кореннаго сомнѣнія. Анализировали понятія причины и дѣйствія и показывали ему, что одно уже заключаетъ въ себѣ другое, и что поэтому положенія: гдѣ есть причина, тамъ есть и дѣйствіе, и гдѣ есть дѣйствіе, тамъ есть причина, совершенно свободны отъ противорѣчія; но при этомъ не замѣчали, что Юмъ вовсе не отрицалъ эти тождественныя положенія, и что столь же мало нападалъ онъ на опредѣленіе причины и дѣйствія, что, напротивъ, онъ хотѣлъ знать, какимъ путемъ разумъ доходитъ до этихъ понятій, и какъ онъ можетъ сказать относительно какой-нибудь вещи, что она является причиной или дѣйствіемъ другой, т. е. что, если принять одно, то должно быть принято и нѣчто другое, что за первымъ слѣдуетъ или ему предшествуетъ, и что, поэтому, быть можетъ, является основательнымъ его подозрѣніе, что понятія причины и дѣйствія вовсе не суть продукты разсудка, а простые вымыслы силы воображенія? Его упрекали въ томъ, что, ограничивая достовѣрность абсолютно необходимымъ, онъ не понималъ природы гипотетической необходимости, между тѣмъ какъ въ случайныхъ вещахъ то, что является необходимымъ при извѣстномъ предположеніи, слѣдовательно, гипотетически, достовѣрно въ той же мѣрѣ, какъ и то, что необходимо само по себѣ. Но и здѣсь опять упускали изъ виду, что Юмъ требовалъ разъясненія именно относительно того, дѣйствительно ли и какимъ образомъ разумъ въ состояніи доказать гипотетически необходимую связь между двумя различными вещами. Ссылались на важность и необходимость понятій причины и дѣйствія и заключеній отъ одного къ другому, но не взвѣсили того, что Юмъ, именно благодаря этому обстоятельству, окончательно укрѣпился въ своемъ заблужденіи. Вѣдь въ концѣ своего 5-го опыта онъ дѣлалъ такое заключеніе. „Было бы невѣроятно, чтобы знанія, столь необходимыя для существованія всего человѣческаго рода, были ввѣрены природой нашему разуму съ его ошибочными выводами и заключеніями, разуму, который такъ медлителенъ въ своихъ дѣйствіяхъ, совершенно

не проявляется въ первые годы нашего дѣтства и во всякій возрастъ и періодъ человѣческой жизни чрезвычайно подверженъ ошибкамъ и заблужденіямъ. Гораздо болѣе согласно, повидимому, съ обычной мудростью природы, довѣрить столь необходимый умственный процессъ какому-нибудь инстинкту или естественному стремленію, непогрѣшному въ своихъ дѣйствіяхъ, могущему обнаружиться при первомъ же проявленіи жизни и мысли и независимому ни отъ какихъ вымученныхъ заключеній и выводовъ разсудка“. Ссылались, наконецъ, на общее сужденіе простаго здраваго человѣческаго смысла, однако при этомъ опять-таки забывали, что Юмъ это сужденіе считалъ не за дѣйствіе разсудка, но просто за сужденіе, выведенное изъ привычки и извѣстнаго чувства, и что онъ хотѣлъ получить разъясненія какъ разъ относительно того, какимъ образомъ разсудокъ можетъ быть способенъ и провѣренъ по отношенію къ такимъ сужденіямъ, каковыми являются сужденія о причинѣ и дѣйствіи. Словомъ, сущность вопроса, поставленнаго Юмомъ, отвѣтъ на который онъ считалъ невозможнымъ, именно: какъ разсудокъ можетъ познавать необходимую связь между двумя совершенно различными вещами, или, на Кантовскомъ языкѣ, какимъ образомъ онъ можетъ а priori порождать синтетическія сужденія, была совершенно незамѣчена его противниками, и, такимъ образомъ, его скептицизмъ остался неопровергнутымъ.

Этотъ анализъ Юмовскаго скептицизма поставитъ, какъ я надѣюсь, внѣ всякаго сомнѣнія важность первыхъ 3-хъ задачъ Кантовской критики разума. Самъ Кантъ признаетъ въ предисловіи къ своимъ Пролегеменамъ, что Юмовская проблема впервые прервала его догматическій сонъ и дала совершенно иное направленіе его изслѣдованіямъ въ области спекулятивной философіи. Юмъ ограничилъ свой вопросъ только понятіями причины и дѣйствія. Но Кантъ скоро понималъ, что этотъ вопросъ имѣетъ мѣсто вообще при всѣхъ метафизическихъ понятіяхъ и потому искалъ для него разрѣшенія въ цѣломъ. Поэтому его критика уже съ этой только точки зрѣнія заслуживаетъ величайшей благодарности и самаго тщательнаго изслѣдованія со стороны всякаго философа, такъ какъ своей непосредственной цѣлью она ставитъ именно то, чтобы въ корнѣ уничтожить еще совершенно неопровергнутый Юмовскій скептицизмъ.

Только послѣ того, какъ разрѣшеніе первыхъ 3-хъ задачъ критики разума будетъ дано убѣдительнымъ образомъ, можно будетъ ждать отъ нея, что она поведетъ къ окончательному разрѣшенію также и двухъ послѣднихъ и поможетъ намъ не только установить точныя границы сферы нашего возможнаго знанія, но и открыть истинныя причины, почему разумъ не только такъ неудержимо стремится перелетѣть эти границы, но и упорно воображаетъ, что онъ можетъ произвести важныя завоеванія въ этомъ безвоздушномъ пространствѣ. Но сколь желательно когда-нибудь счастливо достигъ этой вершины и быть въ состояніи точно указать, какъ далеко мы собственно можемъ зайти съ нашими умозрѣніями—это такъ очевидно для всякаго, что было бы бесполезно тратить на это лишніе слова.

Если мы сопоставимъ все это, то станетъ очевидна важность изслѣдованій,

которыя имѣтъ своимъ предметомъ Кантовская критика разума. Насколько я понимаю дѣло, они обнимаютъ и исчерпываютъ не только все, чего можно желать для прочной основы совершенной и надежной метафизики, но и, вообще говоря, точка зрѣнія, которую они открываютъ намъ для испытанія и исправленія нашихъ философскихъ познаній, бесспорно такъ неожиданна и нова, что, при похвальномъ стараніи нашего вѣка содѣйствовать просвѣщенію во всѣхъ отрасляхъ человѣческаго познанія, было бы или неслыханной косностью или непростительнымъ пристрастіемъ къ разъ принятой системѣ, если бы новая перспектива, которую такой философъ, какъ Кантъ, открылъ путемъ многолѣтнихъ и въ высшей степени тщательныхъ изысканій, не была бы использована нашими философами для ближайшаго изслѣдованія и исправленія философіи.

Но дѣло Канта станетъ еще болѣе важнымъ, если мы взглянемъ на тотъ способъ, какимъ онъ разрѣшаетъ приведенные выше проблемы, и на результатъ его изслѣдованій. Этотъ результатъ, взятый въ цѣломъ, вкратцѣ сводится къ слѣдующему:

Разрѣшеніе первой задачи. Чувственность и разсудокъ, суть два существенно различныхъ источника нашего познанія; тѣмъ не менѣе они только въ соединеніи даютъ дѣйствительное познаніе. Чувственность состоитъ въ способности нашей души непосредственно получать представленія отъ предметовъ, только благодаря тому, что послѣдніе тѣмъ или инымъ способомъ на насъ воздѣйствуютъ (*afficiere*). Представленія, которыя они намъ даютъ, относятся, такимъ образомъ, къ аффицирующему насъ предмету непосредственно, другими словами, они суть созерцанія. Но всѣ наши созерцанія имѣютъ двоякую форму. Форма перваго рода представляетъ намъ предметы находящимися внѣ насъ и внѣ другъ друга, т. е. въ пространствѣ; другая представляетъ ихъ намъ, какъ нѣчто, находящееся въ насъ и въ самомъ нашемъ сознаніи, и притомъ въ качествѣ вещей, данныхъ или одновременно, или слѣдующихъ другъ за другомъ, т. е. во времени. Такимъ образомъ, пространство и время оказываются двумя формами, съ которыми связаны всѣ наши созерцанія, и такъ какъ они суть представленія, непосредственно относящіеся къ предмету то и, сами они являются созерцаніями. Причина же, почему всѣ наши созерцанія связаны именно съ этими двумя формами, должна лежать въ способѣ воспримчивости нашей представляющей способности, насколько ее могутъ аффицировать предметы и, слѣдовательно, въ первоначальной природѣ самой нашей чувственности. Пространство и время являются, слѣдовательно, чистыми созерцаніями, которыя уже *a priori*, прежде всякихъ дѣйствительныхъ ощущеній, первоначально находятся въ представляющей способности нашей души и лежатъ въ основаніи всѣхъ нашихъ дѣйствительныхъ ощущеній, въ качествѣ необходимыхъ условій ихъ возможности. Но именно потому пространство и время не являются чѣмъ-либо, что прикрѣплено къ самымъ предметамъ, но они суть чисто субъективные представленія въ насъ. Бытіе въ пространствѣ и во времени, а, слѣдовательно, также протяженность, непроницаемость, слѣдованіе моментовъ, измѣненіе, движеніе и т. д. являются

свойствами, которыя могутъ быть приписаны не предметамъ самимъ въ себѣ, а лишь представленіямъ въ нашей душѣ, всецѣло связаннымъ съ природой нашей чувственности. Поэтому мы знаемъ вещи только такъ, какъ онѣ намъ являются, т. е. мы знаемъ только впечатлѣнія, которыя онѣ производятъ на нашу чувственную представляющую способность, что же такое онѣ сами по себѣ, или какія представленія могутъ образовать о нихъ другія разумныя существа,—это для насъ совершенно неизвѣстно.

Разрѣшеніе второй задачи. Все наше познаніе начинается съ показаній чувствъ, такъ какъ они даютъ намъ предметы, доставляя о нихъ непосредственныя представленія или созерцанія. Между тѣмъ, всѣ наши созерцанія, сами по себѣ взятые, являются чѣмъ то слѣпымъ и мертвымъ; наша душа остается при нихъ совершенно пассивной,—она только воспринимаетъ и усваиваетъ впечатлѣнія или модификаціи отъ аффицирующихъ ее чувственную представляющую способность предметовъ. Такимъ образомъ, созерцанія предметовъ правда содержатъ въ себѣ матеріалъ познанія, но, взятые сами по себѣ, они еще не являются познаніемъ. Если они должны имъ стать, то разсудокъ долженъ ихъ мыслить. Но наше мышленіе возможно не иначе, какъ черезъ понятія, и послѣднія, слѣдовательно, являются столь же своеобразной формой разсудка какъ пространство и время составляютъ своеобразную форму нашей чувственности. Поэтому разсудокъ долженъ подвести подъ понятія тѣ созерцанія, которыя доставляютъ намъ чувственность о предметахъ, если изъ нихъ должно образоваться познаніе. Слѣдовательно, понятія являются дѣятельными представленіями нашей разсудочной способности, и такъ какъ они имѣютъ непосредственнымъ своимъ объектомъ созерцаніе предметовъ, то къ самымъ предметамъ они относятся только посредственно. Такъ какъ, далѣе, чувственность можетъ доставлять намъ только представленія, относящіеся къ предмету непосредственно, то чувства не могутъ намъ дать никакихъ понятій; послѣднія должны быть, поэтому, чистыми продуктами разсудка и, такъ какъ только посредствомъ нихъ впервые становится возможнымъ всякое познаніе, а слѣдовательно, и самый опытъ, то они должны, независимо отъ всякаго опыта, а *a priori* лежать въ природѣ самого нашего разсудка въ качествѣ первоначальныхъ формъ всего нашего мышленія. Такимъ образомъ, какъ въ нашей чувственности существуютъ чистыя созерцанія *a priori*, которыя лежатъ въ качествѣ необходимыхъ формъ въ основаніи всѣхъ нашихъ эмпирическихъ созерцаній, приобретаемыхъ нами посредствомъ ощущеній, такъ же точно и въ нашемъ разсудкѣ существуютъ чистыя понятія *a priori*, которыя лежатъ въ основаніи всѣхъ нашихъ познаній въ качествѣ необходимыхъ формъ, и изъ которыхъ, поэтому, должно быть составлено все наше познаніе. Но мыслить и судить—одно и то же, и слѣдовательно, каждое понятіе, которое мы образуемъ о предметѣ, содержитъ въ себѣ особую форму сужденія о послѣднемъ. Слѣдовательно, должно существовать какъ разъ столько же главныхъ родовъ чистыхъ понятій *a priori*, сколько существуетъ формъ возможнаго опыта. Теперь, какъ извѣстно изъ логики, существуетъ четыре основныхъ рода сужденій

по формѣ, изъ которыхъ каждый содержитъ въ себѣ три особыхъ вида, именно, всѣ сужденія вообще различаются по количеству, качеству, отношенію и модальности.

Сужденія перваго рода: общія, частныя, единичныя.

Сужденія втораго рода: утвердительныя, отрицательныя, безконечныя.

Сужденія третьяго рода: категорическія, гипотетическія, дизъюнктивныя.

Сужденія четвертаго рода: проблематическія, ассерторическія, аподиктическія.

Если теперь мы взглянемъ на тѣ понятія, которыя заключаютъ въ себѣ различныя формы связи въ этихъ сужденіяхъ, то мы получимъ отсюда полную таблицу всѣхъ чистыхъ понятій а priori, которыя содержатъ въ себѣ всѣ возможныя формы всего нашего мышленія вообще, и которыя Кантъ поэтому называетъ категоріями. Всѣ наши первоначальныя понятія а priori суть:

- 1) По количеству: единство, множество, всеобщность.
- 2) По качеству: реальность, отрицаніе, ограниченіе.
- 3) По отношенію: субстанція, причина, общеніе (взаимодѣйствіе).
- 4) По модальности: возможность, существованіе (Dasein), необходимость.

Эти четыре основныхъ понятія на ряду съ 12 понятіями, образующими ихъ составныя части, содержатъ въ себѣ совокупность всѣхъ основныхъ понятій, заложенныхъ а priori въ нашемъ разсудкѣ, и изъ которыхъ должно быть составлено все наше возможное знаніе. Такимъ образомъ, вся способность нашего разсудка оказывается не только измѣренной согласно ея собственной природѣ, слѣдовательно, совершенно а priori, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляется доказаннымъ также и чистое происхожденіе нашихъ понятій изъ разсудка и ихъ полная независимость отъ всякаго опыта.

Разрѣшеніе третьей задачи. Пространство и время, какъ чистыя созерцанія а priori, суть правда только субъективныя представленія въ насъ. Однако, поскольку они суть необходимыя формы нашей чувственности, безъ которыхъ ни одинъ предметъ не можетъ быть нами эмпирически созерцаемъ или ощущаемъ, они имѣютъ необходимое отношеніе къ предметамъ нашихъ чувствъ, другими словами, пространство и время являются необходимыми предикатами всего того, что можетъ быть предметомъ нашихъ внѣшнихъ или внутреннихъ ощущеній. На этомъ основаніи мы можемъ утверждать слѣдующія синтетическія основоположенія а priori.

1) Все, что можетъ быть предметомъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, т. е. что можетъ быть эмпирически созерцаемо или ощущаемо нами, какъ внѣшняя вещь, находится въ пространствѣ, и къ нему необходимо должны быть приложены, поэтому, и всѣ предикаты пространства, на примѣръ, протяженность, дѣлимость и т. д.

2) Все, что должно быть предметомъ нашего чувства вообще, все равно внѣшняго или внутренняго, находится во времени, и къ нему, поэтому, не-

обходимо должны прилагаться всѣ предикаты времени, на примѣръ, одновременность, послѣдовательность и т. д.

Такимъ образомъ, объективная реальность пространства и времени, т. е. ихъ синтетическая связь съ предметами, основывается на томъ, что безъ нихъ ни одинъ предметъ не можетъ быть нами эмпирически созерцаемъ и ощущаемъ. Точно также всѣ чистыя понятія а priori суть, правда, только нѣчто субъективное въ нашемъ разсудкѣ; однако, поскольку они являются формами всего нашего мышленія, безъ которыхъ ни одинъ предметъ нельзя мыслить, такъ что, даже изъ всей совокупности нашихъ созерцаній совершенно не можетъ возникнуть никакое познаніе, — постольку они точно также должны имѣть необходимое отношеніе ко всѣмъ предметамъ нашей чувственности, другими словами, они должны стать необходимыми предикатами всѣхъ предметовъ нашей чувственности. Въ самомъ дѣлѣ, иначе всѣ наши созерцанія были бы слѣпы, и мы совершенно не могли бы ихъ познать, такъ что не только было бы невозможно никакое познаніе пространства и времени, а стало бы и вся математика, но было бы невозможно также никакое воспріятіе и, слѣдовательно, никакой опытъ. Вотъ почему является прочно обоснованнымъ слѣдующее всеобщее синтетическое основоположеніе а priori: все, что должно быть предметомъ возможнаго опыта, должно не только находиться въ пространствѣ и во времени, но къ нему необходимо должно быть также приложено, по крайней мѣрѣ, одно понятіе изъ каждаго класса чистыхъ разсудочныхъ понятій. Слѣдовательно, объективная реальность всѣхъ нашихъ чистыхъ понятій основывается исключительно на томъ, что безъ нихъ невозможно никакое познаніе чувственныхъ предметовъ, и, стало быть, никакой опытъ. Поэтому, если бы, на примѣръ, захотѣли утверждать, что понятіе причинности не имѣетъ никакого отношенія къ предметамъ, но есть простой фантомъ, который намъ кажется тѣмъ то дѣйствительнымъ лишь благодаря долгой привычкѣ, то мы должны были бы отрицать всякое вообще познаніе чувственныхъ предметовъ, т. е. возможность самого опыта. Значитъ, совершенно несправедливо, что наши понятія, какъ училъ Юмъ, являются только копіями нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, почерпаемыми всецѣло изъ опыта; напротивъ, скорѣе только черезъ соединеніе нашихъ понятій съ предметами становится возможнымъ самый опытъ.

Такимъ образомъ, наши понятія а priori имѣютъ объективную реальность, или отношеніе къ предметамъ, потому что они должны быть соединены съ каждымъ предметомъ возможнаго опыта въ качествѣ необходимыхъ предикатовъ. Но такое соединеніе предполагаетъ, что понятія однородны съ предметами. Между тѣмъ, понятія совершенно разнородны съ созерцаніями, которыя являются ихъ предметами. Значитъ, должно существовать нѣкоторое третье посредствующее представленіе а priori, которое въ извѣстной степени однородно какъ съ созерцаніями, такъ и съ понятіями, и посредствомъ котораго становится, слѣдовательно, возможной связь понятія съ предметомъ. Это посредствующее представленіе, которое Кантъ называетъ схемой понятія, — есть время. Въ самомъ дѣлѣ, послѣднее, будучи само чистымъ созерцаніемъ а priori, не только однородно со всѣми созерцаніями,

но, такъ какъ оно является сразу формой какъ внутреннихъ такъ и вѣшнихъ ощущений, — его представление содержится также въ каждомъ эмпирическомъ созерцаніи предметовъ, и, наконецъ, такъ какъ оно, кромѣ того, является представлениемъ а priori, то постольку оно однородно и съ каждымъ понятіемъ а priori. Итакъ, связь чистаго понятія съ предметомъ возможна только посредствомъ времени, какъ его схемы, другими словами, ни одинъ предметъ нельзя подвести непосредственно подъ само чистое понятіе, но только подъ его схему, именно время. Поэтому безъ этой схемы всѣ наши чистыя понятія являются совершенно пустыми понятіями, безъ всякаго содержанія и примѣненія къ предметамъ. Такъ, напримѣръ, понятіе субстанціи, если его мыслить безъ его схемы, именно безъ пребыванія во времени, или постоянства, становится совершенно пустымъ понятіемъ, подъ которымъ, правда, мыслится субъектъ, который не можетъ быть въ свою очередь предикатомъ другого субъекта, но съ которымъ нельзя ничего подѣлать, такъ какъ совершенно неизвѣстно условіе, при которомъ онъ можетъ быть отнесенъ и примѣненъ къ какому-либо предмету.

Посредствомъ этой схемы чистыхъ понятій можно вмѣстѣ съ тѣмъ точно опредѣлить, руководствуясь, какъ путеводной нитью, приведенной выше таблицей, всѣ синтетическія основоположенія а priori, они суть слѣдующія:

1) Основоположеніе количества: всѣ явленія въ качествѣ созерцаній суть экстенсивныя величины.

2) Основоположеніе качества: во всѣхъ явленіяхъ ощущеніе и та реальность, которая соответствуетъ ему въ предметѣ, обладаетъ интенсивной величиной или степенью, другими словами, всякая реальность можетъ черезъ безконечное число промежуточныхъ степеней становиться все меньше, прежде чѣмъ она станетъ = 0.

3) Основоположенія отношенія:

а) во всѣхъ явленіяхъ есть нѣчто постоянное, т. е. субстанція, и нѣчто измѣняющееся, или акциденція.

б) Все, что происходитъ, имѣетъ причину.

с) Всѣ субстанціи, поскольку онѣ существуютъ одновременно, находятся во взаимодействіи другъ съ другомъ.

4) Основоположенія модальности.

а) Что согласно съ формой опыта, то возможно.

б) Что стоитъ въ связи съ матеріей опыта, т. е. съ ощущеніемъ, то дѣйствительно.

с) Что стоитъ въ связи съ дѣйствительностью по общимъ условіямъ опыта, то необходимо.

Такъ, выше приведенной дедукціей чистыхъ разсудочныхъ понятій не только сполна разрѣшена Юмовская проблема: какимъ образомъ разсудокъ способенъ а priori мыслить необходимую связь между двумя совершенно различными предметами, но вмѣстѣ съ тѣмъ точно опредѣлено и число всѣхъ возможныхъ синтетическихъ основоположеній а priori.

Разрѣшеніе четвертой задачи. Однако эта дедукція чистыхъ разсудочныхъ понятій вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что ихъ объективная реальность ограничивается только предметами возможнаго опыта и, слѣдовательно, только чувственными вещами или явленіями. Значитъ, всѣ синтетическія основоположенія чистаго разсудка суть ничто иное, какъ основоположенія, на которыхъ основывается возможность опыта, слѣдовательно, — ничто иное, какъ всеобщіе необходимые законы природы. Примѣненіе чистыхъ понятій и основоположеній нашего разсудка простирается, такимъ образомъ, лишь на область чувственности или на законѣрную связь природы. Поэтому, какъ скоро они будутъ примѣнены къ предметамъ, лежащимъ внѣ сферы возможнаго опыта, т. е., внѣ области чувственности, ихъ объективная реальность станетъ недоказуемой и они окажутся тогда совершенно пустыми связями, не имѣющими никакого отношенія къ какому-либо предмету и, слѣдовательно, ничѣмъ инымъ, какъ простыми продуктами игры мыслей.

Отсюда вытекаетъ слѣдующее точное опредѣленіе границъ нашего разсудка.

1) Всѣ элементарныя понятія, на которыя способенъ нашъ разсудокъ, и которыя составляютъ разнообразный основной матеріалъ всѣхъ его возможныхъ познаній а priori, суть именно тѣ понятія, которыя указаны въ выше приведенной таблицѣ ихъ, такъ что мы съ полной достовѣрностью а priori знаемъ, что ихъ не существуетъ ни больше, ни меньше, и что, слѣдовательно, ихъ таблица является точной и полной.

2) Всѣ эти элементарныя понятія могутъ быть примѣнены только къ чувственнымъ предметамъ и служатъ поэтому только для того, чтобы опредѣлить необходимые предикаты всякаго возможнаго созерцанія. Значитъ, всѣ предметы, къ которымъ они относятся являются ничѣмъ инымъ, какъ только простыми созерцаніями вещей, и тѣмъ многообразнымъ, которое содержится въ этихъ созерцаніяхъ. Отсюда вытекаютъ слѣдствія:

а) Ни одно изъ всѣхъ нашихъ элементарныхъ понятій не можетъ вообще быть примѣнено къ объектамъ, которые мы представляли бы себѣ внѣ области природы или внѣ сферы возможнаго опыта. Поэтому мы, напримѣръ, совершенно не можемъ примѣнить ихъ ко всесовершеннѣйшему существу и, слѣдовательно, совѣтъ не можемъ доказать, что оно имѣетъ величину или качества, что оно субстанція, причина другихъ вещей, что оно возможно или дѣйствительно, или необходимо. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ совершеннѣйшее существо не есть предметъ чувственности, то всѣмъ этимъ понятіямъ не достаетъ здѣсь схемы, именно опредѣленія во времени, безъ котораго ихъ нельзя соединить ни съ какимъ предметомъ. Значитъ, мы не можемъ о немъ сказать, что оно есть величина, такъ какъ понятіе величины, которое здѣсь должно было бы быть всеобщностью (Allheit), нашъ разсудокъ можетъ произвести только посредствомъ времени, черезъ послѣдовательное повтореніе единства. Мы не можемъ также указать и качества его, такъ какъ то, что разсудокъ знаетъ о качествахъ вещей, есть только реальное, соот-

нѣтствующее нашему ощущенію, которое онѣ представляет себѣ, поэтому, какъ нѣкоторое единство, могущее уменьшаться до нуля. Если бы, далѣе, мы захотѣли назвать его субстанціей, то мы все же не могли бы доказать, что оно постоянно, т. е. пребываетъ во всякое время; слѣдовательно, понятіе субстанціи выражало бы только: оно есть субъектъ, который имѣетъ предикаты и который съ своей стороны уже не является предикатомъ другихъ вещей. Однако, такъ какъ мы не можемъ представить себя этого субъекта, какъ нѣчто пребывающее и продолжающееся, то для нашихъ понятій онѣ вовсе не является отличнымъ отъ нихъ предметомъ, о которомъ мы посредствомъ этихъ понятій могли бы получать какое-нибудь знаніе, но лишь совершенно пустымъ представленіемъ, которое имѣетъ исключительно логическій характеръ, внѣ же этого логического примѣненія лишено смысла и не обозначаетъ никакого объекта. Также мало можно доказать, что оно является причиной міра, такъ какъ понятіе о причинѣ указываетъ на нѣчто предшествующее, за которымъ дѣйствіе слѣдуетъ по правилу. Наконецъ, нельзя также доказать ни его возможности, ни его необходимаго существованія. Ибо если возможность, дѣйствительность и необходимость, о которой идетъ рѣчь, не должны относиться только къ понятію, но также и къ предмету понятія, то это значитъ, что онѣ имѣютъ отношеніе или къ субстанціи, или къ акциденціи субстанціи, т. е. или къ чему то пребывающему, или къ тому, что измѣняется въ пребывающемъ; значитъ, понятіе возможности, существованія и необходимости этого совершеннѣйшаго существа всегда предполагаютъ опредѣленіе во времени, которое однако къ совершеннѣйшему существу непримѣнимо. То, что справедливо относительно совершеннѣйшаго существа, относится и ко всякому простому существу. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ послѣднее точно также не можетъ быть предметомъ нашихъ чувствъ, то ни одно изъ всѣхъ нашихъ элементарныхъ понятій не можетъ быть къ нему примѣнено. Слѣдовательно, нашъ разумокъ изъ числа всѣхъ своихъ понятій не имѣетъ ни одного, которое бы онѣ могъ соединить съ нимъ.

б) Даже о предметахъ нашей чувственности всѣ наши элементарныя понятія не могутъ научить насъ ни одному изъ тѣхъ предикатовъ, которые принадлежали бы этимъ предметамъ самимъ по себѣ, но всѣ предикаты, могущіе быть приложенными къ нимъ, касаются только ихъ созерцанія и связи многообразнаго въ нихъ, слѣдовательно, только того способа, какъ они намъ являются. Слѣдовательно, сколь мало наши чувства могутъ дать намъ представленіе о томъ, каковы свойства ощущаемыхъ нами вещей самихъ по себѣ, безъ отношенія ихъ къ нашей чувственности, столь же мало способенъ нашъ разумокъ создать себѣ объ этомъ хотя бы малѣйшее понятіе, напротивъ, всѣ понятія, которыя мы можемъ имѣть о нихъ, относятся только къ многообразнымъ впечатлѣніямъ, которыя онѣ производятъ на нашу чувственную представляющую впечатлѣніямъ. Какъ мы, напримѣръ, не можемъ сказать о вещахъ, которыя мы называемъ матеріей, что онѣ сами по себѣ протяженны, подвижны, непроницаемы и т. д. точно такъ же мы не можемъ сказать о нихъ, что онѣ сами по себѣ

имѣютъ величину или качества, что онѣ субстанціи, что онѣ стоятъ во взаимодействіи другъ съ другомъ, что онѣ возможны или дѣйствительны. Но нужно это понять правильно: мы хотимъ сказать лишь слѣдующее. Вещи, въ отношеніи того, что онѣ есть сами по себѣ, совсѣмъ не являются предметами ни для нашихъ чувствъ, ни для нашего разсудка, въ качествѣ же предметовъ нашихъ чувствъ и нашего разсудка онѣ не суть что-либо, что находилось бы внѣ насъ, а только представленія въ насъ, именно простыя модификаціи нашей чувственности или представленія впечатлѣній, которыя вещи производятъ на наше сознаніе, и эти-то представленія и являются собственно предметами, которые мыслятъ нашъ разумокъ, т. е. къ которымъ онѣ относитъ всѣ свои понятія.

с) Поэтому, если мы будемъ разсматривать чувственные предметы какъ вещи, познаваемые нашимъ разумкомъ сами въ себѣ, то мы образуемъ о нихъ противорѣчивое понятіе и, слѣдовательно, будемъ представлять себѣ въ этомъ случаѣ „не—вещь“ (безсмыслицу, ein Unding). Поэтому три космологическихъ вопроса о томъ, конеченъ ли безконеченъ міръ въ пространствѣ.—простыя химеры. Въ самомъ дѣлѣ, въ первыхъ двухъ вопросахъ мы представляемъ себѣ міръ, а въ третьемъ—каждое тѣло, какъ цѣлое, данное въ разсудкѣ. Но въ дѣйствительности ни безконечный въ пространствѣ, ни конечный, т. е. ограниченный пустымъ пространствомъ, міръ не данъ разумку, какъ возможное явленіе или какъ предметъ чувственности; слѣдовательно, онѣ долженъ былъ бы быть данъ ему, какъ вещь въ себѣ. Но такъ какъ подъ міромъ мы понимаемъ совокупность всѣхъ чувственныхъ предметовъ, то, значитъ, совокупность всѣхъ чувственныхъ вещей оказалась бы вещью въ себѣ, что внутренне противорѣчиво. Значитъ, какъ конечный, такъ и безконечный міръ есть „не—вещь“ (безсмыслица, Unding). Тоже будетъ справедливо и по отношенію къ такому міру, который уже существовалъ въ теченіе безконечнаго времени, а равно и къ такому, который имѣетъ начало, и прежде котораго протекло, слѣдовательно, пустое время. То же относится, наконецъ, и къ матеріи, все равно будетъ ли она составлена изъ безконечно многихъ частей или изъ конечнаго числа ихъ. Въдѣ всякая часть матеріи есть предметъ чувственности, а безконечное число частей, какъ и конечное число ихъ, не является предметомъ чувственности. Первое ясно само по себѣ, второе же явствуетъ изъ того, что всякая часть находится въ пространствѣ, между тѣмъ какъ само пространство дѣлится до безконечности: слѣдовательно, ни одна часть не можетъ быть недѣлимой, или послѣдней. Значитъ, здѣсь мы снова противорѣчивымъ образомъ представляемъ себѣ части матеріи, которыя суть только чувственные предметы, какъ вещи въ себѣ.

д) Но такъ какъ нашъ разумокъ не можетъ образовать ни малѣйшаго понятія о нечувственныхъ предметахъ вообще, а, слѣдовательно, также о томъ, какими свойствами обладаютъ сами по себѣ вещи, впечатлѣнія которыхъ на нашу внѣшнюю или внутреннюю способность ощущеній мы знаемъ, и, именно въ силу этого, не можетъ доказать также ни ихъ существованія, ни возможности, ни даже образовать понятіе о такомъ разумкѣ, который былъ бы способенъ познавать подобныя вещи,—то, съ другой стороны, нашъ разумокъ въ силу этого же самаго основанія, со-

вершенно не въ состояніи также и опровергнуть существованія или возможности нечувственныхъ предметовъ и, слѣдовательно, вещей самихъ по себѣ, или даже только оспаривать это какими-нибудь, хотя бы и мнимыми лишь основаніями. Ибо о вещахъ, о которыхъ мы ничего не можемъ знать, всякое утвержденіе, какъ про, такъ и contra, одинаково нелѣпо. Нашъ разумокъ, такимъ образомъ, какъ разъ при опредѣленіи имъ своихъ границъ, самъ перешагнулъ бы ихъ, если бы захотѣлъ утверждать или хоть только предполагать, что не существуетъ вовсе нечувственныхъ вещей, что все является только природой, что въ основаніи нашихъ чувственныхъ впечатлѣній не лежитъ никакого нѣчто, въ качествѣ вещи въ себѣ, словомъ, что онъ самъ является столь всеобъемлющимъ, что его способъ представлять себѣ вещи есть единственно возможный, и что поэтому все, что лежитъ внѣ сферы его познанія, — есть ничто. Значитъ, хотя нашъ разумокъ со всѣми своими понятіями не можетъ выйти изъ сферы чувственности, и за ея предѣлами для него начинается совершенная пустота, однако, именно тѣмъ, что онъ полагаетъ себѣ эту границу, онъ ставитъ себѣ также и проблему, не существуетъ ли за этой границей безконечная область нечувственныхъ предметовъ. Правда, онъ не можетъ разрѣшить эту проблему такъ, чтобы быть въ состояніи доказать существованіе или хоть только возможность нечувственныхъ предметовъ, не говоря уже о ихъ свойствахъ. Однако, поскольку есть нѣкоторые необходимыя цѣли человѣчества, которыя не могутъ быть достигнуты иначе, какъ при предположеніи, что существуютъ нечувственные предметы, постольку мы оказываемся, благодаря вышеупомянутому опредѣленію границъ нашего разумочнаго познанія, въ той большой выгодѣ, что этому предположенію, по крайней мѣрѣ, не стоятъ ничего на дорогѣ, и что ни одинъ человѣкъ въ мірѣ не въ состояніи сдѣлать эту вѣру въ существованіе такихъ нечувственныхъ предметовъ сомнительной, хотя бы даже только посредствомъ какихъ-либо мнимыхъ основаній. Такъ, напримѣръ, мы, правда, никоимъ образомъ не можемъ доказать существованія высшаго существа и безсмертія нашей души, однако весь нашъ практическій интересъ неукоснительно требуетъ, чтобы мы принимали оба эти ученія, какъ несомнѣнныя истины, и твердо вѣрили и въ то и въ другое. Въ самомъ дѣлѣ, въ противномъ случаѣ мы должны были бы отрицать за всѣми нравственными законами все ихъ практическое дѣйствіе и значеніе и разсматривать ихъ какъ простыя хитросплетенія. Но это было бы равносильно полному уничтоженію всякаго человѣческаго достоинства, такъ какъ безъ слѣдованія нравственнымъ законамъ нѣтъ мѣста не только никакому человѣческому блаженству, но безъ нихъ мы даже недостойны быть счастливыми, недостойны преимущества обладать разумомъ. Нравственные законы, такимъ образомъ, до такой степени тѣсно связаны не только съ нашимъ блаженствомъ, но непосредственно и со всей цѣнностью человѣчества, слѣдовательно, съ нашими высшими необходимѣйшими цѣлями, что мы не можемъ устранить ихъ безъ того, чтобы не стать достойными презрѣнія въ нашихъ собственныхъ глазахъ. Но именно поэтому съ ними столь же тѣсно связана и наша вѣра въ Бога и въ будущую жизнь, и при этомъ мы обезпечены, что никакое мудрствованіе въ мірѣ не въ состояніи сдѣлать эту вѣру въ нашихъ глазахъ по-

дозрительной посредствомъ какихъ-либо, обладающихъ хотя бы лишь мнимой основательностью, доводовъ; въ самомъ дѣлѣ, еще прежде, чѣмъ мы раскроемъ ложныя заключенія въ возраженіяхъ противъ этихъ ученій, мы можемъ уже а priori съ величайшей достовѣрностью заранѣе сказать, что такіа ложныя заключенія дѣйствительно содержатся въ нихъ.

е) Однако, если мы даже имѣемъ достаточныя субъективныя основанія предполагать и вѣрить въ извѣстные нечувственные предметы несмотря на то, что ихъ существованіе совершенно не можетъ быть доказано объективно, то все же мы, строго говоря, не можемъ примѣнить къ нимъ ни одного изъ нашихъ понятій, и, слѣдовательно, никакъ не можемъ хвалиться, что имѣемъ хотя бы малѣйшее познаніе о томъ, какими свойствами обладаютъ они сами по себѣ; напротивъ, единственное, что остается намъ здѣсь, — это только стараться опредѣлить ихъ отношеніе къ чувственнымъ вещамъ по аналогіи съ отношеніями чувственныхъ вещей между собой. Такъ, напримѣръ, мы были бы повинны въ грубомъ антропоморфизмѣ, если бы захотѣли приписать Высшему Существу разумокъ и волю въ томъ значеніи, въ какомъ мы только и можемъ употреблять оба эти слова. Въ самомъ дѣлѣ, мы не знаемъ никакого другого разсудка и воли кромѣ нашихъ, связанныхъ съ природой чувственности; между тѣмъ приписывать Высшему Существу разумокъ и волю такого рода и говорить о немъ, что оно мыслить, судить и желаетъ, какъ мыслять, судять и желаютъ люди, — это, очевидно, значило бы представлять себѣ Божество по образу человѣка. Такъ же мало, строго говоря, можемъ мы сказать о Высшемъ Существѣ, что оно есть причина міра. Вѣдь наше понятіе причины означаетъ всегда нѣчто предшествующее во времени, за которымъ слѣдуетъ дѣйствіе, между тѣмъ въ Богѣ, какъ существѣ нечувственномъ, нѣтъ предшествованія по времени. Поэтому если мы, напримѣръ, скажемъ: Богъ всевѣдущъ, то понятіе, которое мы можемъ образовать объ этомъ, состоитъ лишь въ слѣдующемъ: то, что мы называемъ въ Богѣ всевѣдѣніемъ, относится ко всѣмъ свойствамъ, которыми обладаетъ каждая возможная вещь сама по себѣ, такъ, какъ человѣческое знаніе относится къ чувственнымъ вещамъ. Точно также понятіе, которое мы можемъ образовать о Божественной любви, состоитъ лишь въ слѣдующемъ: то, что мы въ Богѣ называемъ любовью, относится къ благополучію всего человѣческаго рода такъ, какъ любовь родителей — къ благоденствію ихъ дѣтей. Подобнымъ же образомъ понятіе, которое мы можемъ образовать о томъ, что Богъ есть причина и правитель міра, состоитъ лишь въ слѣдующемъ: Высшее Существо относится къ міру такъ, какъ, напр., часы — къ мастеру, который ихъ изготовилъ, или какъ страна къ своему правителю. Точно также, если мы пожелаемъ назвать вещи въ себѣ субстанціями или причинами тѣхъ впечатлѣній, которыя онѣ производятъ на нашу чувственность, то мы не можемъ понимать подъ этимъ ничего иного, какъ только слѣдующее: онѣ относятся къ свойствамъ, принадлежащимъ имъ самимъ по себѣ, такъ, какъ въ явленіяхъ пребывающее относится къ тому, что измѣняется въ немъ, и — къ впечатлѣніямъ, которыя онѣ производятъ на наши чувства, такъ, какъ среди чувственныхъ вещей то, что предшествуетъ, относится

къ тому, что за нимъ всегда необходимо слѣдуетъ. Слѣдовательно, въ дѣйствительности, мы ничего не знаемъ о томъ, какими свойствами обладаетъ какъ Высшее Существо, такъ равно и всякое другое существо само по себѣ, но мы знаемъ исключительно лишь то, чѣмъ оно является для насъ, а большаго намъ и не нужно.

3) Всѣ синтетическія основоположенія нашего разсудка, посредствомъ которыхъ мы въ состояніи судить о предметахъ, суть именно тѣ, которыя представлены выше приведенной таблицей, и, такимъ образомъ, мы теперь а priori знаемъ основаніе всѣхъ тѣхъ познаній, на которыя способенъ нашъ разсудокъ. Поэтому, если кто-нибудь выступитъ съ какимъ-нибудь метафизическимъ утвержденіемъ, то мы при изслѣдованіи его можемъ поступать уже безъ лишняго околичностей. Въ самомъ дѣлѣ, прежде всего мы можемъ спросить, на какомъ основоположеніи построено это утверждение? Если искомое основоположеніе не находится въ числѣ выше-приведенныхъ, единственно возможныхъ основоположеній нашего разсудка, то уже изъ одного этого мы можемъ съ увѣренностью и аподиктически заключить, что всѣ приведенныя доказательства этого утверждения ошибочны.

4) Однако всѣ эти основоположенія нашего разсудка имѣютъ объективную значимость лишь поскольку отъ нихъ зависитъ возможный опытъ; слѣдовательно, ихъ примѣненіе ограничено областью возможнаго опыта, и они служатъ только для опредѣленія необходимой связи чувственныхъ вещей между собой. Они, слѣдовательно, ничто иное, какъ всеобщія правила, или законы, которымъ подчиненъ всякій чувственный предметъ, и мы поэтому можемъ съ полнымъ правомъ сказать, что нашъ разсудокъ вмѣсто того, чтобы заимствовать свои основоположенія изъ природы, скорѣе самъ, уже а priori, посредствомъ этихъ основоположеній, предписываетъ природѣ ея законы, и что онъ поэтому является истиннымъ законодателемъ природы, такъ что безъ этихъ основоположеній нашего разсудка исчезла бы всякая законность и порядокъ чувственныхъ вещей, а, слѣдовательно, и самая возможность опыта. Поэтому, какъ только мы захотимъ, опираясь на основоположенія нашего разсудка, подняться надъ природой къ нечувственнымъ предметамъ,—это будетъ злоупотребленіе ими, которое мы ничѣмъ не въ состояніи оправдать. Последнее ясно уже изъ ближайшаго ихъ разсмотрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, во-первыхъ, въ каждомъ изъ упомянутыхъ основоположеній нашего разсудка самъ субъектъ есть чувственный предметъ. И точно также предикатъ обозначаетъ въ каждомъ изъ нихъ только чувственный предметъ. Такъ, въ основоположеніи количества предикатомъ является протяженная величина; въ основоположеніи качества—то, что соответствуетъ ощущенію. Основоположенія модальности являются собственно простыми объясненіями возможности, дѣйствительности, необходимости, и уже сами по себѣ показываютъ, что эти понятія могутъ обозначать только чувственные предметы. Что касается основоположеній отношенія, то въ основоположеніи субстанціональности предикатомъ является пребывающее и измѣняемое, слѣдовательно, нѣчто существующее во времени, а въ основоположеніи общенія—взаимодѣйствіе между

чувственными вещами. Въ основоположеніи причинности—все, что совершается, имѣетъ причину—сначала могло бы, правда, показаться, что предикатъ причина, будучи совершенно отличнымъ отъ субъекта, можетъ относиться и къ нечувственнымъ вещамъ. Однако и это не такъ. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе причины указываетъ здѣсь только на нѣчто, что предшествуетъ во времени, и, значить, на нѣчто, что само является событіемъ, и, слѣдовательно, предметомъ чувственности.

5) Но сколь мало нашъ разсудокъ можетъ образовать себѣ о нечувственныхъ предметахъ какое-либо понятіе и высказывать о нихъ сужденія, столь же мало можетъ и нашъ разумъ заключать къ какому-нибудь нечувственному предмету; слѣдовательно, ни одно заключеніе разума не можетъ привести насъ къ новымъ предметамъ, лежащимъ внѣ сферы возможнаго опыта, но самое большее, чего мы можемъ достигнуть посредствомъ заключеній нашего разума, состоитъ лишь въ томъ, что изъ всѣхъ разнообразныхъ познаній, которыя нашъ разсудокъ доставляетъ намъ о чувственности, мы, по мѣрѣ возможности, постараемся создать систематическое, исчерпывающее цѣлое. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ умозаключеніи большая посылка содержитъ общее правило разсудка, въ меньшей посылкѣ наша способность сужденія подводитъ извѣстный предметъ подъ общее условіе этого правила, и въ заключеніи нашъ разумъ выводитъ отсюда,—что то, что въ большой посылкѣ было, подъ извѣстнымъ условіемъ, высказано вообще, высказывается и о предметѣ, который по смыслу меньшей посылки стоитъ подъ этимъ условіемъ. Поэтому, если умозаключеніе не должно играть пустыми понятіями, но доставлять намъ познаніе о предметѣ и, слѣдовательно, имѣть объективную реальность, то большая посылка, въ качествѣ его основанія, сама должна имѣть объективную значимость, слѣдовательно, должна необходимо быть однимъ изъ синтетическихъ основоположеній разсудка, такъ какъ только эти послѣднія имѣютъ отношеніе къ предметамъ. Но въ каждомъ синтетическомъ основоположеніи разсудка предикатъ всегда относится только къ чувственнымъ предметамъ. А такъ какъ предикатъ, который заключеніе высказываетъ о предметѣ, является тѣмъ же самымъ, который большая посылка высказываетъ о субъектѣ, то всякій предметъ, о которомъ можетъ насъ чему-нибудь научить заключеніе, необходимо долженъ быть чувственнымъ предметомъ. Далѣе, субъектъ заключенія долженъ, по предписанію меньшей посылки, всегда стоять подъ условіемъ, опредѣляющемъ всеобщую значимость большей посылки. Однако во всѣхъ синтетическихъ основоположеніяхъ разсудка условіемъ ихъ всеобщей значимости всегда является опредѣленіе во времени, въ качествѣ схемы всѣхъ понятій. Слѣдовательно, субъектъ въ заключеніи всегда долженъ стоять подъ опредѣленіемъ во времени, и, такимъ образомъ, и отсюда становится очевиднымъ, что онъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только чувственнымъ предметомъ. Такъ, напримѣръ, безусловно невозможно доказать какимъ-либо рядомъ умозаключеній, что существуютъ свободныя дѣйствія (Handlungen) въ метафизическомъ значеніи этого слова, т. е. такіа дѣйствія, которыя сами, въ свою очередь, не являются уже необходимыми слѣдствіями предшествующихъ дѣйствій, какъ невозможно доказать и того, что

должна существовать высшая причина мира. Ибо въ обоихъ случаяхъ въ первомъ умозаключеніи нужно было бы исходить изъ основоположенія: все что происходитъ, имѣетъ причину, и, такимъ образомъ, въ заключеніи мы пришли бы снова къ причинѣ. Однако, такъ какъ предикатъ: причина, въ большой посылкѣ означаетъ нѣчто, что предшествуетъ во времени и, слѣдовательно, само, въ свою очередь, является нѣкоторымъ событіемъ, то и та причина, къ которой ведетъ заключеніе, сама также есть нѣкоторое событіе и, слѣдовательно, нѣчто, что также является дѣйствіемъ другой причины. Поэтому можно нагромождать сколько угодно заключеній и, мы тѣмъ не менѣе, всегда останемся въ границахъ явленій или въ области чувственности, гдѣ всякая причина и дѣйствіе, къ которымъ мы приходимъ, предполагаетъ новую причину или дѣйствіе, и мы, такимъ образомъ, никогда не достигнемъ такой причины, которая была бы абсолютно первой, слѣдовательно, не явленіемъ, а нечувственнымъ предметомъ. Такимъ образомъ, ясно, что разумъ посредствомъ своихъ заключеній можетъ вывести насъ за границы возможнаго опыта столь же мало, какъ разумъ посредствомъ своихъ понятій и основоположеній, и что онъ съ своими умозрѣніями не можетъ, слѣдовательно, доставить разуму никакихъ новыхъ объектовъ, но что онъ долженъ ограничиться лишь дальнѣйшей обработкой общихъ познаній о природѣ, которыя намъ доставляетъ разумъ, и сведеніемъ ихъ, насколько это возможно, въ полную систему.

6) Всѣ понятія, которыя нашъ разумъ можетъ образовать себѣ о чемъ-то, что абсолютно безусловно, оказываются поэтому только идеями, объективная реальность которыхъ не можетъ быть доказана никакими умозаключеніями. Въ самомъ дѣлѣ, въ чувственномъ мірѣ все обусловлено, и потому абсолютно-безусловное не относится къ чувственному міру, но должно быть, слѣдовательно, нечувственнымъ предметомъ. Къ нечувственнымъ же предметамъ, какъ было показано, не могутъ привести насъ никакія умозаключенія. Стало быть, каждое понятіе о чемъ-либо абсолютно безусловномъ есть только идея, объективная реальность которой недоказуема.

7) Поэтому основоположеніе: „если дано обусловленное, то дано также и абсолютно безусловное“, является ничѣмъ инымъ, какъ субъективнымъ логическимъ правиломъ разума, служащимъ для того, чтобы доставить его познаніямъ въ сферѣ природы, насколько это возможно, систематическую полноту и единство и, соотвѣтственно этому, дать ему возможность не останавливаться ни у одного явленія, но идти далѣе, насколько это только возможно, отъ меньшаго къ большому, отъ большаго къ меньшему, отъ причины къ причинѣ. Напротивъ, какъ только мы станемъ разсматривать это основоположеніе какъ метафизическое и изъ него дѣлать заключенія къ возможности и дѣйствительности такихъ предметовъ, которые мыслятся абсолютно безусловными,—всѣ эти заключенія тотчасъ же превратятся въ ложныя діалектическія умозаключенія, которыми разумъ самъ себя вводитъ въ заблужденіе.

8) Такъ какъ теперь вся спекулятивная космологія, психологія и теологія все-

цѣло основываются на этомъ основоположеніи, то всѣ эти три метафизическія науки, насколько онѣ разрабатываются умозрительнымъ методомъ, представляютъ собой не что иное, какъ систему совершенно ложныхъ умозаключеній. Далѣе, такъ какъ до сихъ поръ и съ онтологіей соединяли гордое понятіе о томъ, будто она знакомитъ насъ съ тѣми свойствами, которыми обладаетъ каждая вещь сама по себѣ,—между тѣмъ какъ изъ всей Критики явствуетъ, что мы ни о какой вещи совершенно не можемъ знать, какими свойствами она обладаетъ сама по себѣ, а, напротивъ, знаемъ каждую вещь, лишь какъ она намъ является,—то, значить, и онтологія, взятая въ ея прежнемъ значеніи, совершенно отпадаетъ, и должна быть превращена въ простую аналитику понятій нашего разсудка.

Такимъ образомъ, вся метафизика, поскольку она должна излагаться спекулятивно и догматически, представляетъ изъ себя не что иное, какъ метафизику природы, которая состоитъ изъ двухъ частей, именно изъ аналитики нашихъ понятій, которая занимаетъ мѣсто онтологіи, и рациональнаго естествознанія или физиологіи, которая а priori опредѣляетъ основоположенія разсудка и, слѣдовательно, всеобщіе законы природы. Что же касается рациональной космологіи, психологіи и теологіи, то излагать ихъ догматически совершенно невозможно, но слѣдуетъ только критически вскрывать тѣ ложныя заключенія, въ которыхъ необходимо долженъ запутаться каждый философъ, какъ только онъ захочетъ что-либо утверждать въ этой области догматически. Между тѣмъ то, чего въ психологіи и теологіи не можетъ совершить умозрѣніе, замѣняется чистой моралью, ибо эта послѣдняя дѣлаетъ вѣру въ Бога и въ будущую жизнь столь настоятельной потребностью для насъ, что никто не можетъ сомнѣваться въ этихъ великихъ истинахъ безъ того, чтобы не уничтожить существенныя цѣли человечества и не сдѣлаться достойнымъ презрѣнія въ своихъ собственныхъ глазахъ. Значить, кромѣ метафизики природы существуетъ еще метафизика нравовъ, которая должна быть выведена изъ практическихъ принциповъ чистой морали, а когда это будетъ выполнено,—дѣломъ спекулятивнаго разума явится исправленіе понятій о Богѣ и будущей жизни и огражденіе ихъ отъ всякой примѣси чувственныхъ представлений. Что же касается рациональной космологіи, то здѣсь обнаруживается странный фактъ, именно, что разумъ попадаетъ здѣсь въ явное противорѣчіе съ самимъ собой, такъ что и утверждающій тезисъ и отрицающій его, оба съ равнымъ правомъ могутъ опровергать другъ друга. Въ двухъ первыхъ антиноміяхъ противорѣчіе является дѣйствительнымъ противорѣчіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, конечное или безконечное число частей въ матеріи, равно какъ и міръ, ограниченный или неограниченный въ пространствѣ и во времени, одинаково являются чѣмъ-то абсолютно безусловнымъ, слѣдовательно, нечувственными предметами, между тѣмъ какъ и матерія и міръ суть простыя явленія, слѣдовательно, чувственные предметы. Значить, здѣсь противорѣчіе заключается въ самыхъ понятіяхъ, и вопросы о величинѣ міра, о его объемѣ и количествѣ частей матеріи отпадаютъ совершенно, какъ простыя химеры. Въ послѣднихъ же двухъ

антиноміяхъ космологіи противорѣчіе только кажущееся и основывается съ обѣихъ сторонъ на простомъ недоразумѣніи. Именно, поскольку наши поступки оказываются явленіями въ чувственномъ мірѣ, правъ конечно тотъ, кто утверждаетъ антитезисъ, т. е. что эти поступки не свободны, но должны быть необходимыми слѣдствіями предыдущихъ поступковъ, такъ какъ въ чувственномъ мірѣ нѣтъ свободы, но здѣсь все — природа. Напротивъ, если мы будемъ разсматривать эти поступки также и какъ дѣйствія чистаго разума, слѣдовательно, какъ свойства нечувственного предмета или вещи въ себѣ, не стоящей подъ опредѣленіями во времени, то мы можемъ сказать безъ противорѣчія вмѣстѣ съ утверждающимъ тезисъ, что тѣ самые поступки, которые въ качествѣ явленій суть необходимыми слѣдствіями нашего предшествующаго чувственного состоянія, тѣмъ не менѣе сами по себѣ, въ качествѣ непосредственныхъ первоначальныхъ дѣяній разума, совершенно не стоятъ подъ необходимостью законовъ природы, слѣдовательно, могутъ быть совершенно свободными. Точно также, хотя во всемъ чувственномъ мірѣ существованіе каждой причины имѣетъ только гипотетическую необходимость, однако отсюда еще совершенно не слѣдуетъ, что внѣ міра не можетъ существовать абсолютно необходимое существо, которое относится къ міру, какъ причина къ дѣйствію. Такимъ образомъ, спекулятивный разумъ долженъ показать въ космологіи путемъ критическаго раскрытія ложныхъ умозаключеній въ четырехъ антиноміяхъ, что, несмотря на то, что онъ неспособенъ догматически доказать возможность свободы и бытіе абсолютно необходимаго существа, онъ тѣмъ не менѣе, именно въ силу этого же самаго основанія, совершенно не въ состояніи также привести противъ этихъ утверждений хотя бы малѣйшаго, сколько-нибудь обоснованнаго возраженія и сомнѣнія.

Разрѣшеніе пятой задачи. Какъ ни ясно можетъ научить насъ уже простое зрѣлище столь многихъ другъ другу противорѣчащихъ метафизическихъ системъ, какъ ни глубоко чувствовалъ разумъ издавна свою неспособность выйти удовлетворительнымъ образомъ за границы чувственности, ему все же весьма трудно подавить стремленіе къ этому и убѣдить себя, что за границами чувственности онъ не можетъ надѣяться ни на какія открытія. Однако мы совершенно не въ правѣ удивляться этому, ибо причина этого неудержимаго стремленія переходить границы чувственности лежитъ въ природѣ самаго нашего разума. Въ качествѣ способности дѣлать заключенія, т. е. изъ данныхъ сужденій выводить другія, онъ не можетъ удовольствоваться одними первоначальными понятіями и основоположеніями разсудка, но неизбѣжно долженъ посредствомъ своихъ умозаключеній прослѣживать возможныя на основаніи этихъ основоположеній познанія такъ далеко, какъ это только ему доступно. Однако до тѣхъ поръ пока то, что онъ позналъ посредствомъ своихъ умозаключеній, является тѣмъ-то только гипотетическимъ или условнымъ, вопросъ о высшемъ условіи продолжаетъ быть открытымъ. Такимъ образомъ, онъ только въ абсолютномъ или безусловномъ находить цѣль и конецъ своихъ вопросовъ и заключеній, которые при всякомъ гипотетическомъ или условномъ заключеніи остаются тѣми же самими. Такъ, разумъ въ силу собственной своей природы видитъ себя вынужденнымъ

предписать себѣ законъ восходить отъ обусловленнаго къ условію въ каждомъ родѣ своихъ умозаключеній до тѣхъ поръ, пока онъ не придетъ къ чему-нибудь, что является абсолютнымъ и безусловнымъ, такъ что каждый возможный родъ умозаключеній совершенно естественно и неукоснительно приведетъ разумъ къ особому понятію абсолютнаго или безусловнаго, т. е. къ особой идеѣ. Такъ какъ далѣе есть три различныхъ рода умозаключеній разума, именно: категорическія, гипотетическія и дизъюнктивныя, то отсюда ясно также, что можетъ существовать только три рода идей, т. е. необходимыхъ понятій разума, понятій объ абсолютномъ и безусловномъ. Въ категорическихъ умозаключеніяхъ разумъ посредствомъ новыхъ просиллогизмовъ прослѣживаетъ сложныя понятія субъекта въ большей послыжкѣ до тѣхъ поръ, пока не дойдетъ до простаго понятія субъекта, который не является предикатомъ другихъ субъектовъ. Это и приводитъ разумъ къ идеѣ абсолютнаго субъекта, который не является уже агрегатомъ многихъ, но — абсолютнымъ единствомъ. Въ гипотетическихъ умозаключеніяхъ разумъ посредствомъ просиллогизмовъ двигается отъ условія въ большей послыжкѣ все далѣе и далѣе, пока въ ряду условій не достигнетъ, наконецъ, такого условія, на которомъ можетъ остановиться. Это восхожденіе приводитъ его, такимъ образомъ, къ идеѣ абсолютно — безусловнаго въ каждомъ рядѣ данныхъ условій. Въ дизъюнктивныхъ умозаключеніяхъ разумъ старается найти въ большей послыжкѣ всѣ возможные предикаты, которые могли бы принадлежать данному понятію, чтобы затѣмъ черезъ исключеніе остальныхъ опредѣлить тѣ, которые должны принадлежать ему необходимо; слѣдовательно, для дѣйствительнаго опредѣленія предикатовъ, которые принадлежатъ данному ограниченному понятію, разумъ необходимо предполагаетъ знаніе суммы всѣхъ возможныхъ предикатовъ. Это, такимъ образомъ, ведетъ его къ идеѣ абсолютнаго всеединства (Allheit) всѣхъ возможныхъ предикатовъ. Посредствомъ первой идеи разумъ постигаетъ, слѣдовательно, абсолютное единство субъекта, какъ необходимое верховное условіе всякаго субъекта, въ которомъ имѣется на лицо множественность, и, стало быть, сложность; а такъ какъ подъ субъектомъ, если взять его метафизически, какъ предметъ, обыкновенно понимаютъ субстанцію, то разумъ порождаетъ себѣ здѣсь такимъ путемъ идею о простыхъ субстанціяхъ и заключаетъ отсюда, что всякая субстанція уже сама по себѣ проста или является только агрегатомъ простыхъ субстанцій. И, такимъ образомъ, онъ создаетъ себѣ не только фізіологическую идею о простыхъ элементахъ матеріи, но, главнымъ образомъ, также психологическую идею о простой природѣ нашего мыслящаго я. Посредствомъ второй идеи разумъ разсматриваетъ абсолютное всеединство и полноту ряда условій, какъ необходимое верховное условіе всякаго даннаго обусловленнаго. Но всякое данное время прежде всего предполагаетъ все протекшее, и всякое данное пространство — все остальное. Поэтому разумъ создаетъ себѣ первую космологическую идею объ абсолютно данномъ міровомъ цѣломъ, какъ въ отношеніи пространства, такъ и въ отношеніи протекшаго времени. Далѣе, всякая данная степень реальности всегда предполагаетъ всѣ меньшія промежуточныя ступени. Поэтому разумъ образуетъ себѣ вторую космологическую

идею объ абсолютно данной полнотѣ въ отношеніи количества реальныхъ частей матеріи. Далѣе, всякое данное дѣйствіе предполагаетъ весь рядъ предшествующихъ причинъ. Поэтому разумъ образуетъ третью космологическую идею объ абсолютной полнотѣ въ рядѣ причинъ. Наконецъ, всякая случайность существованія всегда предполагаетъ для себя новое условіе. Поэтому разумъ образуетъ четвертую космологическую идею объ абсолютно необходимомъ существѣ. Посредствомъ третьей идеи разумъ усматриваетъ абсолютное всеединство (Allheit) всѣхъ возможныхъ предикатовъ, какъ необходимое верховное условіе каждаго данного предиката какаго-либо субъекта. А такъ какъ подъ предикатами, когда они высказываются о предметахъ въ метафизическомъ смыслѣ, обыкновенно понимаютъ реальности, принадлежащія субстанціи, то разумъ образуетъ себѣ, наконецъ, теологическую идею о такой субстанціи, которая обладаетъ заразъ всѣми реальностями и каждой изъ нихъ въ отдѣльности.

Такимъ образомъ, есть только эти три рода необходимыхъ идей разума, и во всѣхъ этихъ трехъ родахъ разумъ усматриваетъ абсолютно-безусловное, какъ высшее условіе, къ которому онъ необходимо долженъ подыматься путемъ своихъ умозаключеній, поскольку его познаніе о какомъ-либо родѣ условнаго должно достичь систематической полноты; и это несомнѣнно правильно, такъ какъ систематическая полнота никогда не можетъ быть достигнута на чемъ-либо условномъ, гдѣ всегда остается открытымъ вопросъ о дальнѣйшемъ условіи. Такъ какъ природа нашего разума состоитъ именно въ томъ, чтобы стремиться въ каждомъ родѣ нашихъ познаній къ систематической полнотѣ, то для нашего разума является необходимымъ закономъ въ своихъ заключеніяхъ никогда не останавливаться на чемъ-либо условномъ, но идти впередъ до тѣхъ поръ, пока онъ не дойдетъ до абсолютно безусловнаго, завершающаго рядъ условій. Но именно отсюда ясно, что этотъ законъ: восходить къ абсолютно-безусловному, является ничѣмъ инымъ, какъ проблемой, которую разумъ, естественно требующій систематической полноты въ своихъ познаніяхъ, ради этой цѣли необходимо долженъ себѣ поставить для своего удовлетворенія. Слѣдовательно, идея объ абсолютно-безусловномъ имѣетъ полную субъективную значимость, такъ какъ она отнюдь не измышлена нами произвольно, но, напротивъ, разумъ по собственной природѣ необходимо и неизбѣжно навязываетъ ее намъ. Однако отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что и на самомъ дѣлѣ существуютъ абсолютно-безусловные предметы, и что, такимъ образомъ, идея о нихъ имѣетъ также и объективную значимость. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ разумъ порождаетъ ее лишь какъ выраженіе регулятивной потребности для осуществительности систематической полноты своихъ познаній, то при этомъ остается еще совершенно неразрѣшеннымъ вопросъ, обладаютъ ли предметы нашего познанія въ дѣйствительности такими свойствами, что наше познаніе о нихъ можетъ достичь систематической полноты. Поэтому, если разумъ разсматриваетъ абсолютно-безусловное, какъ предметъ, который уже данъ черезъ и вмѣстѣ съ каждымъ обусловленнымъ и этимъ путемъ образуетъ себѣ изъ однихъ только понятій синтетическое основоположеніе: если дано обусловленное, то дано также

и абсолютно-безусловное, то онъ совершаетъ при этомъ, правда, очень скрытое, однако несомнѣнно ложное заключеніе—тѣмъ, что понятіе абсолютно безусловнаго, которое онъ задалъ себѣ какъ задачу лишь для своего собственного удовлетворенія, онъ теперь объявляетъ безъ всякой дальнѣйшей дедукціи его, т. е. безъ какаго-либо доказательства права на это, понятіемъ, имѣющимъ непосредственное объективное значеніе,—понятіемъ, которое дѣйствительно относится къ предметамъ. Между тѣмъ идеи объ абсолютно-безусловныхъ предметахъ являются такой необходимой потребностью нашего разума въ его стремленіи видѣть систематическую связь нашихъ познаній законченной, что воплѣ естественно, что даже самый проникательный философъ не только долженъ чувствовать въ себѣ неудержимое стремленіе къ этимъ ложнымъ заключеніямъ, но что ему должно быть также весьма трудно совершенно отдѣлаться отъ послѣднихъ даже тогда, когда онъ уже хорошо усматриваетъ ихъ обманчивость.

Такъ, кантовской критикой воплѣ разрѣшены всѣ вышеприведенныя пять задачъ о возможности и границахъ чистыхъ познаній разума, но при этомъ такимъ способомъ, о которомъ не помышлялъ, быть можетъ, ни одинъ философъ. Ею твердо установлена возможность чистыхъ познаній разума а priori, каковыя должна дать метафизика; однако эти чистыя познанія не простираются далѣе, чѣмъ на чувственный міръ, значить, — только на опредѣленія всеобщихъ и необходимыхъ законовъ природы. Слѣдовательно, хотя, правда, возможна воплѣ аподиктически достовѣрная метафизика, однако не такая, въ какую вѣрили до сихъ поръ, т. е. которая должна, какъ на то указываетъ самое ея названіе, догматически судить о томъ, что находится по ту сторону физики, стало быть внѣ границъ природы; напротивъ, всякая возможная метафизика, поскольку она должна разрабатываться догматическимъ методомъ, является ничѣмъ инымъ, какъ метафизикой природы. Поэтому онтологъ совершенно не правомѣрно принимаетъ гордый видъ, какъ будто бы онъ могъ узнать, какими свойствами обладаетъ каждая вещь сама по себѣ, внѣ отношенія къ нашей чувственности; все, что онъ можетъ дать, ограничивается только расчлененіемъ нашихъ чистыхъ разсудочныхъ понятій. Психологъ вводитъ себя въ заблужденіе пустыми паралогизмами, если онъ пытается выйти за предѣлы того, чему учить насъ о нашемъ мыслящемъ я наше внутреннее чувство, и старается доказать его простую неразрушимую природу. Космологъ при своихъ изслѣдованіяхъ о величинѣ міра, его началѣ и количествѣ частей матеріи не только запутывается въ цѣлый рядъ совершенныхъ нелѣпостей, — онъ можетъ утверждать здѣсь все, что ему заблагоразсудится, такъ какъ занимается явно мнимыми вещами, — но онъ даетъ также въ руки своего противника оружіе для вѣрной побѣды надъ собой, всякій разъ, какъ беретъ на себя доказывать что-либо въ вопросахъ о метафизической свободѣ нашихъ поступковъ и о бытіи абсолютно необходимаго существа; при чемъ все равно будетъ ли онъ вести свои доказательства за свободу и необходимое существо или противъ. Наконецъ, естественный теологъ напрасно воображаетъ себѣ, что онъ можетъ аподиктически вывести бытіе несовершеннѣйшаго существа или изъ чистаго понятія о немъ, или изъ существованія какаго-либо вещи вообще, или также изъ достойнаго удивленія порядка и цѣлесообразности, которые

такъ поразительно выступаютъ вездѣ въ царствѣ природы. Вѣдь достовѣрность бытія Божія и будущей жизни основывается не на умозрѣніи, но является только вѣрой, однако такой вѣрой, къ которой побуждаетъ насъ весь нашъ практическій интересъ, безъ котораго отпала бы вся система нравственности, слѣдовательно, вся цѣнность человѣчества.

Опираясь на эти выводы, кантовская критика запрещаетъ, какъ контрабанду, все безъ исключенія метафизическія системы, которыя существуютъ до сихъ поръ; слѣдовательно, для нея въ настоящее время не существуетъ еще никакой метафизики. И это утвержденіе основывается не только на вѣроятныхъ основаніяхъ или на предполагаемыхъ мнѣніяхъ, но на строго аподиктическихъ доказательствахъ, такъ какъ только на нихъ одинъ Кантъ воздвигъ всю свою критику. Въ силу этого надо признать или аподиктически рѣшеннымъ, что все прежнія метафизическія системы являются пустыми софистическими построеніями, и что поэтому безусловно необходима полная реформа метафизики, или слѣдуетъ показать, что доказательства Критики разума ошибочны и не обладаютъ аподиктической достовѣрностью, которую имъ приписываетъ ее авторъ. Словомъ, это важное и глубокомысленное сочиненіе должно безусловно подвергнуться критическому разбору со стороны знатоковъ и при этомъ самому строгому и точному. Результатъ этой проверки можетъ получиться какой угодно, но, во всякомъ случаѣ, философія должна непременно отъ этого выиграть; я даже осмѣливаюсь сказать, что Критика Иммануила Канта даже въ томъ случаѣ, если она не выдержитъ испытанія, тѣмъ не менѣе создастъ эпоху въ метафизикѣ и, по крайней мѣрѣ, дастъ совершенно новое направленіе нашему способу философствованія. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ задачи о возможности объективно значимыхъ познаній *a priori*, которыя она поставила на очередь, обладаютъ такими свойствами, что всякій основательный изслѣдователь истины необходимо долженъ подумать объ удовлетворительномъ разрѣшеніи ихъ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, скептицизмъ въ настоящее время былъ бы неопровержимъ. И если даже предположить, что разрѣшеніе, которое далъ Кантъ, не получить всеобщаго признанія философовъ, то все же необходимо должно вѣдь существовать какое-нибудь другое рѣшеніе; слѣдовательно, всякій философъ долженъ въ этомъ случаѣ почувствовать себя вынужденнымъ отыскать его. И, такимъ образомъ, мы можемъ теперь надѣяться, что когда-нибудь, кантовскимъ ли или инымъ какимъ-нибудь путемъ, достигнуть своего полного разрѣшенія вопросъ о томъ, что собственно можемъ мы знать аподиктически, и гдѣ, напротивъ, прекращается вся наша спекулятивная философія.

Но если, именно благодаря Критикѣ разума, для философіи должна получиться эта важная выгода, то, по моему мнѣнію, очень желательно, чтобы при этой критикѣ руководились, какъ непреложнымъ закономъ, слѣдующими правилами.

1) Во-первыхъ, не слѣдуетъ, какъ это отчасти уже случилось, лишать доброй славы произведеніе автора, какъ переступающее всѣ границы уместованіе и какъ ненужное, только путающее, обновленіе философскаго языка. Въ самомъ дѣлѣ,

это не было бы критикой, но только способомъ отдѣлаться, который, съ одной стороны, былъ бы явнымъ доказательствомъ, что автора не понимаютъ, съ другой же стороны, изобличалъ бы слишкомъ высокую степень довѣрія къ своимъ разъ принятымъ основоположеніямъ, — способомъ отдѣлаться, который былъ бы тѣмъ оскорбительнѣе, что относился бы къ человѣку, философскій гений котораго уже издавна высоко цѣнимъ всѣмъ ученымъ міромъ, и — къ научному построенію, возведеніе котораго потребовало самыхъ тонкихъ и самыхъ кропотливыхъ изслѣдованій въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ.

2) Не слѣдуетъ жаловаться на недостатокъ популярности, который является характернымъ для изслѣдованій, составляющихъ предметъ Критики. Изслѣдованія, относящіеся къ возможности самихъ нашихъ познаній, слѣдовательно, къ первымъ основаніямъ ихъ, естественно, должны быть трудными и поэтому сначала окруженными многими неясностями. Но пусть только проработаютъ Критику со всѣхъ сторонъ и достигнутъ полного разрѣшенія ее вопросовъ, тогда едѣлать ее постепенно все болѣе популярной было бы не слишкомъ труднымъ предпріятіемъ. Если рѣчь идетъ о популярности метафизики, то при этомъ вообще нельзя имѣть въ виду такую популярность, которая была бы доступна и для обывающаго, совершенно неизощреннаго разсудка, такъ какъ я вообще не знаю ни одной метафизики, которая была бы популярна и для нефилософскихъ умовъ, и которая могла бы быть названной народной метафизикой въ собственномъ смыслѣ этого слова, и конечно, Кантъ никогда не задавался цѣлью въ своей Критикѣ положить основаніе для подобной метафизики. Метафизическую систему я называю популярной, если она понятна для всякаго искуснаго мыслителя. Для послѣдняго же, какъ мнѣ кажется, система Критики должна стать ясной и понятной уже изъ того очерка, который я далъ о ней.

3) Не слѣдуетъ апеллировать согласно все болѣе и болѣе воцаряющейся модѣ нашего вѣка къ здравому разуму или къ обыкновенному простому человѣческому разсудку. Подобная аппеляція, являющаяся оскорбленіемъ уже во всякомъ благовоспитанномъ обхожденіи, тѣмъ болѣе является таковымъ по отношенію къ ученымъ, которые серьезно и съ истинной любовью къ знанію изслѣдуютъ самые важные предметы разума; послѣднихъ эта аппеляція ко здравому смыслу облекаетъ полнымъ правомъ въ свою очередь апеллировать противъ нея къ судилищу общепринятой вѣжливости и скромности. Но кромѣ того, такая аппеляція всегда является доказательствомъ, что критикъ не умѣетъ представить никакихъ настоящихъ основаній и не имѣетъ охоты глубже проникнуть въ предметъ изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, если бы онъ былъ увѣренъ, что можетъ сказать что-нибудь основательное, то ему не нужно было бы прибѣгать къ такому убѣжищу, которое является только обѣтованной страной невѣжества и халатности. Здравый разсудокъ это такой, который правильно судить. Обыкновенный, простой разсудокъ — такой, который судить непосредственно, безъ всякихъ искусственныхъ правилъ. Являются ли оба слова синонимами, это я предоставляю сужденію каждаго. По крайней мѣрѣ, наши прежнія метафизическія системы не суть продукты обыкновеннаго, простаго разсудка.

Поэтому, если у Канта возникает подозрѣніе, что онѣ представляют собою продукты нездороваго, затемненнаго софистической діалектикой разсудка, и онѣ стараются аподиктически доказать обоснованность этого подозрѣнія непосредственнымъ расчлененіемъ нашей разсудочной способности, то, какъ мнѣ кажется, ссылка на здравый человѣческій разсудокъ нигдѣ не можетъ быть приведена болѣе неумѣстно, чѣмъ при обсужденіи такого произведенія, которое именно и стремится оградить права здраваго человѣческаго разсудка отъ всякой софистики, испорченнаго діалектическими приѣмами разума.

4) Должно отвѣситься отъ всѣхъ бывшихъ до сихъ поръ метафизическихъ системъ и проверить Критику разума по ней самой и по ея собственному методу; это правило должно быть соблюдаемо неукоснительно, если не хотятъ, чтобы изъ всего изслѣдованія произошла отвратительная школьная перебранка и пустой споръ о словахъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ Критика разума изслѣдуетъ самую возможность метафизики, то не можетъ быть, конечно, ничего болѣе нелѣпаго, какъ если бы критикъ захотѣлъ примѣнить свою собственную метафизику, которую именно Критика разума и оспариваетъ, какъ критерій обсужденія послѣдней. Поэтому, если хотятъ правильно опредѣлить цѣнность или негодность Критики разума, то при обсужденіи каждаго ея положенія слѣдуетъ всегда помнить, что, исключая закона противорѣчія, всякое другое основоположеніе, которымъ мы захотѣли бы здѣсь воспользоваться, принадлежитъ къ такимъ, вопросъ о значимости которыхъ долженъ быть сначала разрѣшенъ Критикой разума. А такъ какъ сама Критика разума возможна независимо отъ какой-либо уже существующей системы, посредствомъ одного только расчлененія нашей познавательной способности, то то же самое на томъ же основаніи справедливо также и въ отношеніи къ проверкѣ ея; слѣдовательно, при этомъ невозможенъ никакой иной путь, какъ слѣдовать шагъ за шагомъ за предпринятымъ Критикой расчлененіемъ познавательной способности и смотрѣть за тѣмъ, полно ли или недостаточно оно проведено. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда явствуетъ, что основательная проверка Критики разума должна быть столь же трудной, даже можетъ быть еще болѣе трудной, чѣмъ она сама, и что необходимо повторное зрѣлое размышленіе о природѣ нашего разсудка для всякаго, кто пожелалъ бы взять на себя смѣлость основательнаго обсужденія этого сочиненія.

5) Слѣдуетъ обратиться непосредственно къ главной цѣли сочиненія и соответственно этому проверить по порядку каждое рѣшеніе, которое Критика дала пяти вышеприведеннымъ главнымъ проблемамъ. Въ самомъ дѣлѣ, эти послѣднія въ своей совокупности не только составляютъ послѣднюю цѣль ея, но по самой своей природѣ таковы, что разрѣшеніе каждой слѣдующей задачи уже предполагаетъ разрѣшеніе предшествующихъ задачъ. Цѣлесообразная критика, долженствующая содѣйствовать исправленію и расширенію науки, никогда не должна начинать съ побочныхъ предметовъ, но всегда изслѣдовать непосредственно фундаментъ, на которомъ возведено все зданіе системы. Тѣмъ болѣе необходимо это относительно Критики разума. Въ самомъ дѣлѣ, въ послѣдней синтетическій методъ соблюденъ на протяженіи всего сочиненія съ такой строгостью, что почти

вездѣ каждое отдѣльное доказательство въ ней совершенно непонятно и подлежитъ почти неизбѣжно ложному толкованію, если только весь предыдущій ходъ идей Канта не былъ предварительно приведенъ въ полную ясность. Поэтому никакая работа не можетъ быть болѣе бесплодной, чѣмъ если бы кто-нибудь пожелалъ направить свою критику на отдѣльное утвержденіе Критики, вырванное изъ ея общей связи.

6) Такъ какъ изслѣдованія Критики разума являются чисто умозрительными, то и при разборѣ ея слѣдуетъ пользоваться умозрительнымъ методомъ и воздерживаться отъ всякихъ взглядовъ въ сторону какого-либо практическаго интереса. Въ самомъ дѣлѣ, результатъ здраваго умозрѣнія никогда не можетъ быть противоположенъ истинному интересу человѣчества. Чѣмъ больше поэтому будемъ мы отвѣситься отъ этого интереса при нашихъ умозрительныхъ изысканіяхъ, тѣмъ несомнѣннѣе должно стать наше убѣжденіе въ томъ, что все, что касается нашего существеннаго интереса, покоится на такихъ основаніяхъ, которыя не могутъ быть поколеблены никакимъ спекулятивнымъ умозрѣніемъ. Напротивъ, если бы мы пожелали вплести практическій интересъ уже въ самое изслѣдованіе, то мы этимъ скрытымъ образомъ вложили бы заранѣе въ него его результатъ, и обсужденіе естественно стало бы одностороннимъ и партийнымъ. Я не сомнѣваюсь, что строгое слѣдованіе этому правилу будетъ для многихъ критиковъ очень труднымъ. Критика чистаго разума является сочиненіемъ, которое съ различныхъ сторонъ затрагиваетъ наши интересы. Это сочиненіе, которое въ отношеніи тонкости и глубины содержащихся въ немъ абстракцій могло бы быть названо гордостью человѣческаго разума, является вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіемъ его крайняго смиренія. Оно съ аподиктической достовѣрностью отказываетъ ему во всякой способности подняться съ своими понятіями, сужденіями и умозаключеніями надъ областью чувственности, въ возможности для него образовать хотя бы малѣйшее понятіе о чѣмъ-либо, что не является предметомъ возможнаго опыта, и объявляетъ поэтому всѣ прежнія метафизическія системы, поскольку въ нихъ разумъ выходитъ изъ вышеупомянутой области, пустыми софистическими построеніями. Стало-быть, кантовская критика совершенно не льститъ самолюбію человѣческаго разума, который такъ охотно важничаетъ своимъ всевѣдѣніемъ и для мудреца, который считалъ, что спокойное владѣніе его метафизическими ученіями обезпечено ему какъ бы правомъ давности, естественно должно показаться весьма страннымъ, что это его владѣніе объявлено совершенной узурпаціей. Кромѣ того, дѣло имѣетъ такой видъ, будто Критика разума затрагиваетъ и наши практическіе интересы. Позваніе Бога, свобода воли и безсмертіе нашей души являются основными устоями всякой религіи и нравственности. Аподиктически наистрожайшимъ образомъ доказать эти важныя истины всегда являлось поэтому главной цѣлью метафизики, какъ основной науки о человѣческомъ разумѣ. Между тѣмъ Критика разума не только объявляетъ эти доказательства ложными заключеніями, но вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что человѣческій разумъ хотя и неспособенъ, правда, совершенно опровергнуть эти положенія, но зато также мало въ состояніи доказать ихъ. Поэтому она показываетъ, что свобода воли въ метафизическомъ значеніи является проблемой, которая совер-

шенно не касается морали, такъ какъ для послѣдней вполне достаточно практической свободы, составляющей несомнѣнное положеніе опыта. Богъ и безсмертіе не являются предметомъ знанія, но вѣры и притомъ такой, которую предполагаетъ весь нашъ практическій интересъ. Критика разума, такимъ образомъ, мѣняетъ мѣсто этихъ важныхъ теоретическихъ познаній и переноситъ ихъ изъ метафизики въ чистую мораль. Мораль же она считаетъ практической метафизикой, которая, подобно теоретической метафизикѣ природы, установлена совершенно независимо отъ всякаго опыта, какъ чистая умозрительная наука *a priori*, и которая, слѣдовательно, является аподиктически достовѣрной, но основоположенія коей, такъ какъ они направлены на человѣческую дѣятельность, были бы ничѣмъ, если бы остались безъ осуществленія; и на этомъ именно основаніи они предполагаютъ Бога и будущую жизнь такъ же необходимо, какъ необходимы они сами. Измѣненіе, которое принимаетъ Критика разума въ трактованіи этихъ великихъ истинъ, является во всякомъ случаѣ настолько важнымъ, что наши мудрецы по истинѣ должны употребить всѣ усилія, чтобы подвергнуть это произведеніе наиболѣе строгой критикѣ во всей связи его идей. Однако, тѣмъ необходимѣе, чтобы вышеупомянутый практическій интересъ не былъ бы примѣшанъ къ самой критикѣ, но чтобы, напротивъ, послѣдняя была проведена совершенно непартийно безъ принятія его во вниманіе; и это для того, чтобы тѣмъ вѣрнѣе узнать, куда собственно относятся эти основныя истины о Богѣ и нашей душѣ, къ сферѣ ли нашего знанія или только къ сферѣ нашего моральнаго поведенія. Къ этому присоединяется еще и то обстоятельство, что обсужденіе вышеупомянутого критическаго интереса было бы вообще преждевременно, такъ какъ Кантъ не издалъ еще своей системы чистой морали, о которой прежде всего должна была бы идти здѣсь рѣчь *). Насколько я понимаю дѣло, вопросомъ, правъ ли Кантъ, или кто-нибудь изъ нашихъ излюбленныхъ метафизиковъ, нисколько не могутъ быть встревожены ни моралистъ, ни теологъ. Предположимъ, что Кантовская система неопровержима, что въ дѣйствительности потеряли бы мы въ этомъ случаѣ? Развѣ не всякій чувствовалъ издавна то, что послѣдняя доказываетъ, именно, что всѣ попытки разума подняться надъ сферою опыта всегда оставались неудовлетворительными для него же самого.

Гдѣ тотъ философъ, который открылъ для нашего познанія внутреннюю сущность вещей въ тѣхъ ея свойствахъ, которыя независимы отъ отношенія ихъ къ нашимъ ощущеніямъ, — кто, напримѣръ, далъ намъ понятіе о подлинномъ первовеществѣ матеріи или о томъ способѣ, какимъ одно тѣло можетъ дѣйствовать на другое? Гдѣ взять намъ метафизическихъ доказательствъ свободы нашей воли, безсмертія нашей души и бытія Бога, которыя отличались бы непрерываемою аподиктической достовѣрностью? Развѣ Кантъ является первымъ философомъ, который усомнился въ силѣ этихъ доказательствъ? Не свидѣтельствуетъ ли уже самое различіе формъ, въ которыя облакаются у метафизиковъ эти доказательства, о

*) Настоящее сочиненіе Шульца было написано раньше появленія въ свѣтъ Кантовскихъ „Основоположеній къ метафизикѣ нравовъ“, вышедшихъ первымъ изданіемъ въ 1785 г.

томъ, что они сами сознаютъ всѣ трудности, которыя связаны съ стремленіемъ сдѣлать основательность этихъ доказательствъ вполне убѣдительною? Если только я не слишкомъ сильно заблуждаюсь, то ограниченіе, которому человѣческій разумъ подвергается со стороны Кантовской критики, не должно показаться честнымъ изслѣдователямъ истины чѣмъ то совершенно новымъ и неслыханнымъ, и своеобразный характеръ этой критики, какъ опредѣленія границъ нашего разума, заключаются не въ томъ, что самое опредѣленіе границъ разума представляетъ собой совершенно новое и неожиданное ученіе, но лишь въ томъ, что критика Канта старается доказать это ограниченіе правъ разума строго демонстративно *a priori* изъ природы самого разума. Допустимъ, что эти доказательства Канта правильны, тогда оказалось бы, что то, что безпартійные изслѣдователи уже давно предполагали, мы знаемъ теперь съ полной достовѣрностью; тогда было бы окончательно рѣшено, что даже теоретическія основныя истины естественной религіи не есть дѣло догматическаго знанія, но разумной вѣры, которая однако столь же непоколебима, какъ и самое строгое доказательство, потому что безъ нея потеряло бы смыслъ все назначеніе человѣчества, — вѣры, которая къ тому же имѣетъ то преимущество, что она уже *a priori* гарантирована отъ всѣхъ спекулятивныхъ возраженій, какого бы рода они ни были. Только такимъ образомъ философъ получилъ бы твердое и опредѣленное указаніе къ тому, чтобы вмѣсто безплодныхъ теоретическихъ мечтаній о сверхчужденныхъ предметахъ тѣмъ заботливѣе направить свои изслѣдованія за предѣлами области природы на принципы чистой морали, чтобы изъ нихъ вывести затѣмъ естественную теологію. И развѣ эта система не находится въ наилучшемъ согласіи даже съ христіанскою религіею? Не являются ли здѣсь божество и его благодѣянія тѣмъ болѣе очевидными и убѣдительными, что они оказываются столь же неподлежащимъ отрицанію, сколь и замѣчательнымъ фактомъ въ исторіи философій, и что здравое и правильное богопознаніе, составляющее въ настоящее время великое счастье для всего міра, является тѣмъ единственнымъ утѣшищемъ, за которое мы должны быть благодарными не какому-либо умозрѣніемъ мечтающихъ метафизиковъ, но лишь распространенію, не допускающему по своей чистотѣ никакихъ усовершенствованій нравственнаго ученія христіанства? Если доказано, что даже естественное познаніе Бога основывается не на знаніи, а только на вѣрѣ, то это тѣмъ болѣе справедливо относительно откровеннаго познанія Бога, и тогда нужно считать доказаннымъ также и то, что для разума будетъ въ высшей степени жалкимъ самоуниженіемъ воображать, что онъ способенъ достовѣрно различать, что пристойно и что нѣтъ всесовершеннѣйшему существу, и какими планами оно могло руководиться на благо своихъ созданій, — тогда, наконецъ, слѣдуетъ признать доказаннымъ и то, что всѣ метафизическія возраженія противъ таинствъ религіи суть не что иное, какъ пустые софизмы, съ какою бы важной миной философской мудрости они ни выступали.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Напечатано.

Надо читать.

Стр.	6, строка	5 сн.	товара	товарами
"	21			{ между строками 14 и 15 снизу не надо красной строки
"	21	" 21 "	аппрегенціи	аппрегензиі
"	32	" 15 св.	другому	другимъ
"	32	" 16 "	неопределенному	неопредѣленнымъ
"	38	" 1 сн.	своей)	своей
"	41	" 13 "	повсюду	вообще
"	48	" 21 "	спутанныя	смутныя
"	50	" 9 сн.	больше, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ	больше, а море
"	51	" 1 св.	стремленія	притязанія
"	52	" 18 сн.	бываютъ категорическія	бываютъ или категори- ческія
"	64	" 4 св.	а именно, что такъ какъ	а именно, такъ какъ
"	71	" 16 св.	; но что же	; что же
"	78	" 18 сн.	конечно	конеченъ
"	83	" 4 св.	закону	законъ
"	90	" 20 "	анодиктическое	анодиктическое
"	100	" 21 и 22 сн.	они	онѣ
"	100	" 5 сн.	объ одной	для одной
"	130	" 16 "	высшаго существа	Высшаго Существа
"	135	" 7 "	въ матеріи	матеріи
"	140	" 20 "	о возможности объек- тивно значимыхъ	о возможности, имѣющихъ объективное значеніе
"	140	" 16 "	скептицизмъ въ насто- ящее	скептицизмъ и въ насто- ящее
"	141	" 23 "	названной	названа
"	144	" 18 "	критическаго	практическаго